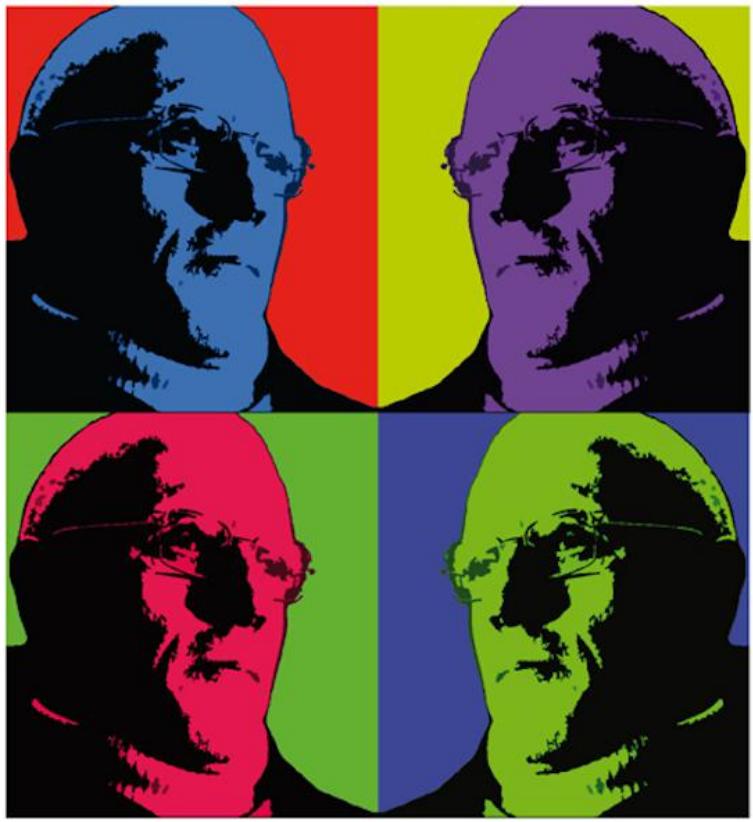
LA BIOPOLÍTICA EN EL MUNDO ACTUAL

Reflexiones sobre el *EFECTO FOUCAULT*

Domingo Fernández Agis y Ángela Sierra González (eds.)

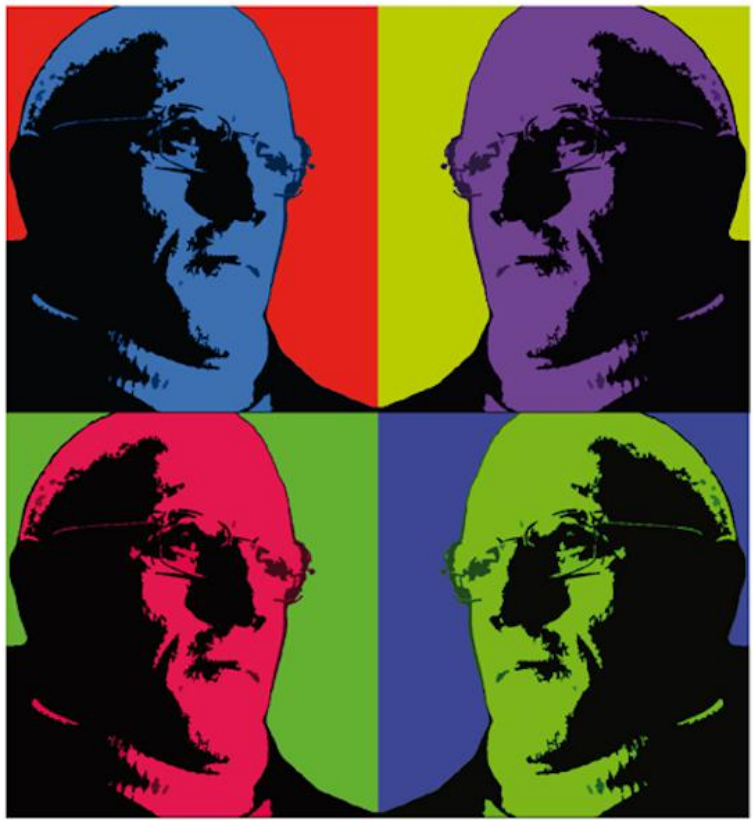


LAERTES

LA BIOPOLÍTICA EN EL MUNDO ACTUAL

Reflexiones sobre el *EFECTO FOUCAULT*

Domingo Fernández Agis y Ángela Sierra González (eds.)



LAERTES

Domingo Fernández Agis y Ángela Sierra González (eds.)

LA BIOPOLÍTICA EN EL MUNDO ACTUAL

REFLEXIONES SOBRE EL EFECTO FOUCAULT

LAERTES

Serie Logoi

Directora de la serie: Ángela Sierra González

Primera edición: julio 2012

© Domingo Fernández Agis y Ángela Sierra González

© de esta edición: Laertes S.A. de Ediciones, 2012

C./ Virtut 8, baixos - 08012 Barcelona

www.laertes.es

ISBN: 978-84-7584-878-5

Depósito legal: B-14223-2012

Fotocomposición y diseño cubierta: JSM

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual, con las excepciones previstas por la ley. Diríjase a cedro (Centro Español de Derechos reprográficos, <www.cedro.org>) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Presentación

Entre los días 12 y 15 de abril de 2011 se desarrolló, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna, el Seminario que lleva el mismo título que el volumen que ahora presentamos, La Biopolítica en el mundo actual. Reflexiones sobre el «efecto Foucault». Los trabajos que se recogen en la presente obra tienen como punto de partida las intervenciones que tuvieron lugar durante el transcurso de dicha actividad académica, si bien, ampliados y desarrollados por sus autores en diversas direcciones, sus resultados trascienden con mucho el ámbito de la misma. Estos trabajos tratan de presentar, desde ángulos muy diferentes, el ámbito de reflexión y acción propio de la biopolítica contemporánea.

Con el fin de orientar inicialmente y en líneas muy generales su lectura, baste decir que, pese a la dificultad de atinar en el diagnóstico de la realidad social en la que nos encontramos inmersos, es forzoso admitir que estamos asistiendo al desdibujamiento de las fronteras entre Sociedad y Estado, al cuestionamiento de la ruptura entre lo global y lo local, así como al derrumbe de los muros de separación existentes entre lo público y lo privado. Con todo ello vemos ponerse en pie un contexto en el cual la gestión de la vida pasa a ocupar de manera definitiva el centro de la atención y a concentrar en torno a sí la definición de lo político.

En su origen, la aplicación del concepto de biopolítica como directriz pragmática está vinculada a una interpretación organicista del Estado, que considera a este un todo orgánico susceptible de padecer perturbaciones y enfermedades análogas a las que puede sufrir un cuerpo vivo ante la presencia de ciertos elementos patógenos. Por eso no es extraño que la biopolítica nazi pretendiera la recuperación de la salud de la Alemania de la época, mediante la extirpación de aquellos estratos de población a los que identificaban como origen de los males sociales. Hay que decir, no obstante, que aunque no se presente con semejante brutalidad, lo cierto es que

una concepción paralela sigue latiendo tras la acción de los poderes públicos en materia de política de salud o, llegado el caso, en la gestión de la guerra o en la acción contraterrorista.

El impulso definitivo en el uso de este concepto lo debemos al filósofo francés Michel Foucault. Para dar cuenta de la intensidad del mismo, hemos de tener en cuenta que la originalidad de la aproximación foucaultiana a la biopolítica debe mucho al hecho de haber sabido destacar cómo, a partir de un momento histórico determinado, el concepto de vida adquiere una problematicidad radical, que interfiere con diferentes niveles del conocimiento e inunda todos los campos de acción de la política, transformando por completo la relación entre ciencia y política. A ello habríamos de sumar nosotros, testigos del auge de la biotecnología, la necesidad de tomar en consideración los aspectos tecnológicos y económicos que, como ya nadie duda, están asimismo envueltos en esa problematización profunda de la vida que constituye el giro histórico decisivo a la hora de explicar tanto la genealogía como la ontología del presente.

Los editores

Capítulo 1

Cuerpo y terror, ¿una relación política?

Ángela Sierra González

«Los monstruos existen, pero son demasiado poco

numerosos para ser verdaderamente peligrosos;

los que son realmente peligrosos son los hombres comunes.»

Primo Levi, La tregua.

«Pero el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político;

las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata;

lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos.»

Michel Foucault, Vigilar y castigar.

Cuestiones previas: la relación precaria con el cuerpo

El curso de la historia, desde las dos guerras mundiales se ha evidenciado que el cuerpo ha sido colocado en el centro de las políticas de control social. Particularmente, esto ocurre en estados de guerra o de violencia excepcional. Pero, igualmente, en otras situaciones. Así, en el siglo xx, en las democracias «occidentales» bajo el denominado «imperio de la ley», aparece el cuerpo en el centro, incluso, de políticas públicas tutelares complementarias de las políticas de control. Quizá las últimas en hacer su aparición y que son demostrativas de esta deriva intervencionista la constituyan, precisamente, aquellas políticas tutelares y proteccionistas de los Estados democráticos, mediante las cuales se establecen límites evidentes al derecho legal de controlar el propio cuerpo por el ciudadano, vigilando la relación de este con su cuerpo y sometiendo a normas restrictivas su libertad de acción, incluso, mediante políticas públicas sanitarias. La amplitud y variedad de la vigilancia e intervención sobre el cuerpo de los ciudadanos ha alcanzado tal expansión en todas las esferas del poder que conceptos como biopolítica adquieren un especial significado y se constituyen en una clave explicativa de los mecanismos actuales del poder, que en el pensamiento de Foucault no es concebido bajo una forma única, sino plural y presente en el comportamiento cotidiano del individuo, bajo regímenes de gobierno, que desde los inicios de la modernidad aspiran a ampliar los dominios del control social.1

Reflexionar sobre el desarrollo de la biopolítica, concepto de particular relieve en el pensamiento de Foucault, desde mi punto de vista consiste, en parte, en hacerse las mismas preguntas que trató este de responder. Alguna de las que él se formuló «¿qué nos pasa hoy?» ha puesto de manifiesto su proceder filosófico para desplazar ciertos marcos de pensamiento preestablecidos sobre cómo hemos podido llegar a estas formas de conocimiento, a este tipo de poder y cómo nuestras experiencias cotidianas están vinculadas, según la acción «intervencionista» que recae sobre estas y los espacios

institucionales de acción, habida cuenta que las instituciones dejan de ser presentadas por Foucault como espacios neutros dentro de la sociedad. Estas últimas no representan, a juicio de Foucault, sino un aspecto parcial de las relaciones de poder que se presentan en el desenvolvimiento social.

Una puntualización previa se hace necesaria, en este trabajo me he interesado sobre aspectos estrictamente políticos del pensamiento foucaultiano relacionados con el concepto de biopolítica. Es seguramente innecesario insistir en que grado conceptos como biopolítica se han convertido en elementos fundamentales de la autocomprensión de nuestro tiempo y han devenido en instrumentos de interpretación de las instituciones y sus prácticas. Precisamente, su análisis del poder se orienta hacia la determinación de las implicaciones de la acción de los agentes sociales que denomina «operadores de dominación»2 y como estos intervienen sobre cuerpos y conciencias.

Pero, antes de entrar en el fondo de la pregunta «¿qué nos pasa hoy?», quisiera formular algunas otras puntualizaciones sobre las razones que me llevaron a elegir la relación «cuerpo y terror», como especialmente significativa a la hora de considerar el concepto de biopolítica y la acción de los «operadores de dominación». Para empezar, una precisión: la biopolítica es una categoría, que, a veces, aparece como intercambiable en los textos de algunos foucaultianos por el término biopoder3 y que ha servido para explicar ciertos fenómenos hasta ahora desconocidos de la dominación política y sus bifurcaciones sociales. No es fácil decidir cómo y dónde situarse para practicar este análisis si se parte de la idea que el manejo y manipulación del cuerpo es, finalmente, en Foucault el eje fundamental del dominio. De hecho, las investigaciones de Foucault retornan al cuerpo como «origen del origen» del poder y este es, a su vez, un concepto capital dentro de la obra de Foucault. Es importante su afirmación de que el propio cuerpo no es sino el resultado de las huellas de la historia. La problemática del cuerpo como lugar de actuación de los poderes y las instituciones ha sido ampliamente trabajada por Foucault, que toma el eje del cuerpo como un lugar desde el cual es posible construir una genealogía de los poderes sobre el sujeto.4 El poder que deja su huella en el propio individuo. El impacto de dichas

formas que se proyectan hacia el individuo, pasa a integrar parte del propio ser y transforma la singularidad de su cuerpo. Así, desde el elemento fisiológico hasta la elaboración psicológica más sofisticada todo queda sometido a ese abanico de influencias materializadas, mediante intervenciones directas o estrategias de vigilancia, que dejan su impronta en el cuerpo. Huellas que no son el resultado de un impacto unidireccional, sino sucesivo en planos racionalmente diversos. Según el sentido que Foucault confiere a la biopolítica, como instrumento de acción, el cuerpo concreto es una entidad material, manipulada por las instituciones y sus prácticas. Realidad particularmente visible en el paso de una sociedad del disciplinamiento a una sociedad del control. Pero, también, el cuerpo es vehículo de un discurso dirigido a los otros, un espacio de resistencias, un lugar de desorientación como soporte de signos. O, es, él mismo, un signo equívoco.

Por otro lado, las posibilidades de suscitar angustia y terror desde y con el propio cuerpo son en la modernidad múltiples y diversas, dado que el terror y sus secuelas subjetivas y sociales procede básicamente de las vivencias habidas por los individuos en el conjunto de sus relaciones y estas les vinculan, a su vez, a un conjunto de procedimientos de coerción colectiva orientados a someter los cuerpos, a homogeneizar las multiplicidades humanas y a restringir las posibilidades de autonomía, sirviéndose de la manipulación como instrumento funcional. Además, el cuerpo también es institución, en la medida en la que está constituido como un estructurante fundamental, tanto del individuo social como del sujeto individual.

Así que hay razones suficientes a favor de reunir en un mismo análisis cuerpo y terror para aplicar los supuestos teóricos de la biopolítica foucaltiana, pues, esta en su desarrollo, es sacada del exclusivo campo político para ser instalada en la cotidianidad. Sin dejar de reconocer que los intereses hegemónicos de diferentes grupos sociales se encuentran representados detrás de situaciones de poder generalizadas, y en estas no se agota la experiencia del dominio de lo cotidiano. ¿Qué razones hay? A saber, razones ideológicas, el belicismo, el darwinismo social, el realismo de las políticas de poder amparadas en la «razón de Estado» y la mitología de la cultura popular. Hay una mitología de la violencia que aboca

a examinar la precariedad del cuerpo como condición permanente de la existencia. Todos estos factores juntos —y por separado— forman una constelación de elementos que se conjugan para hacernos sentir, circunstancialmente, anonadados, transidos y temerosos respectos de decisiones que se nos ocultan, pero que tienen efectos, directos o indirectos sobre nuestras realidades cotidianas y, que, frecuentemente, engendran terror por cómo estas realidades pueden afectar a nuestro cuerpo.

Y el terror es una experiencia que nos transforma, simultáneamente, en lo que no queremos ser. En víctimas.5 Por otro lado, la victimización es funcional para la preservación del sistema. Presta impagables servicios a la «normalización», pues renueva la dependencia de los individuos respecto de las instituciones sociales, habida cuenta que refuerza la idea de que estamos victimizados por aquello que está «fuera», por lo «Otro». Se destaca con ello la función tutelar y protectora de las estructuras sociales, a saber, en particular, la familia, la policía, la ley y la Administración en general. Todos tienen una misión: están para protegernos.

El victimismo fortalece la sensación de miedo, pues realza la vulnerabilidad. La ideología de la victimización renueva la dependencia, porque esta deriva de un miedo genérico a fuerzas demasiado amplias y abstractas para que el ciudadano pueda tratar con ellas. Acaba viviendo en un clima de miedo, sospecha y paranoia, que logra convertir a las mediaciones sociales, que son la red de control social instituida, no solo como necesarias sino, también, como deseables. Se asume que el ciudadano nunca será libre más que para ser una víctima.6 Estos escenarios políticos los analizó Foucault genealógicamente y por ello dijo que sería una verdadera novedad el advenimiento de un poder que no engendrara miedo,7 pues, argumentaba que la legitimidad del poder está en estrecha relación con la generalización social de este y las narrativas de «seguridad» funcionan produciendo miedos, como un dispositivo que opera disminuyendo las capacidades racionales de la sociedad civil para procesar los conflictos políticos. Las víctimas de la violencia son siempre de un acto concreto y de un responsable cierto, pero más allá de ello, están las instituciones de control que habilitan las ideologías del dominio de unos sobre otros y la legitimidad de la intervención de los «operadores de dominación»,

como preservadores del «orden».

La disidencia desencantada

La reflexión de Foucault sobre el poder se produce, sobre todo, después de mayo del 68, cuando se imponen nuevos procesos de racionalización de las esferas de dominación y, al mismo tiempo, se construyen edificios teóricos legitimadores de esta, que pretenden ser defensivos del status quo ante lo que se caracteriza como irrupción violenta de una disidencia desencantada de viejos legados revolucionarios, que hacía, por su cuenta, una lectura autónoma y crítica de la experiencia marxista, pero invalidando, de paso, el modelo burgués. Ese desencanto, experimentado, también, por Foucault como una «crisis» sin precedentes de la izquierda radical le lleva a intentar repensar el poder y sus procesos de conceptualización, así como sus instrumentos de intervención sobre el ciudadano. Utilizando la genealogía como sistema, Foucault llega a la conclusión de que la instauración de la sociedad moderna supuso una transformación sustantiva en la consagración de nuevos instrumentos a través de los cuales canalizar el poder. De manera paralela se construyó un conjunto extenso de discursos que confirieron fuerza y capacidad de expandirse a esas nuevas formas de poder. Este ya no se basa como en el pasado en la fuerza y su legitimación religiosa. Dado que, como afirma, el ciudadano en su actual dimensión es una creación reciente. Así, pues, el poder debe materializarse a través de diferentes formas de disciplinamiento. Repensar el poder y sus medios no fue una elección militante, sino inspirada en su convencimiento de que uno de los déficits de la modernidad lo constituía la existencia de un insuficiente instrumental analítico para comprender el fenómeno del poder. Un convencimiento sobre las carencias del conocimiento que compartía con Nietszche, de quien se sirve. Particularmente, se había interesado por el análisis nietzscheano acerca de la «fabricación» o «invención» del conocimiento, cuyos efectos, según Nietzsche, al introducir «ópticas defectuosas» iban más allá de la esfera de lo estrictamente cognoscitivo.8 Al no ser estas «ópticas defectuosas» ajenas a intereses. Foucault responsabilizaba a cierto marxismo

ortodoxo y a cierta fenomenología de constituirse en serios obstáculos para repensar el problema del poder. De hecho, se le reprochaba —por algunos teóricos provenientes de estos campos—, que un análisis como el suyo introductor del sistema y la discontinuidad podía conducir a un inquietante dilema: privar de fundamento, teórico y práctico, a una intervención política progresista al vincular una política progresista a categorías como significación, origen, sujeto.9 A la genealogía. Basta con establecer una relación de comparación para ver los problemas que se engendraban. Marx dividía la historia de la sociedad de acuerdo al modo de producción dominante, en Foucault, tal división debería efectuarse a partir de series particulares, de acuerdo a las características que asumen las relaciones de poder existentes.

Pero Foucault no pretendía sustituir la explicación «economicista» por otra estratégica, aunque sí propugnaba una nueva mirada10 para que el ciudadano recobrase el sentido oculto de las reglas y de las instituciones y de cómo estas engendraban modos de existencia y de posibilidades de vida. Y, también, cómo las limitaban. Con ello, pretendía deshacer los tópicos preestablecidos acerca de lo político, lo público y lo común, no desplazar la crítica de la estructura económica y de su funcionamiento del pensamiento político denominado de «izquierda». Con ese propósito resitúa las resistencias corporales respecto de las «luchas revolucionarias». De hecho, señalaba que el objetivo principal de estas luchas no debía ser atacar tanto a tal o cual institución de poder, grupo, elite, clase, sino más bien a una técnica, a una forma de poder. Esta forma de poder emerge, según Foucault, en nuestra vida cotidiana, categoriza al individuo, lo marca por su propia individualidad, lo une a su propia identidad, le impone una ley de verdad que él tiene que reconocer y al mismo tiempo otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que construye sujetos individuales. Por ello, la lucha contra las formas de sujeción —contra la sumisión de la subjetividad— se está volviendo cada vez más importante, incluso cuando las luchas contra las formas de dominación y explotación no han desaparecido, todavía, sino más bien sucede lo contrario.11 Las luchas contra la sumisión de la subjetividad se originan en el seno de nuevos conflictos que son característicos de la transformación de la sociedad del disciplinamiento en la actual sociedad de control.

Una observación: los nuevos conflictos se relacionan con el cuerpo. La existencia de campos de luchas laterales, como la libertad sexual, el sistema de género, los movimientos de homosexuales, etc., contribuye a resituar el cuerpo dentro de un cuestionamiento global al sistema, pero, también, resitúa el papel social que juega el «miedo» y el «terror» en los campos concretos donde se manifiestan los conflictos que sacuden la sociedad. Por ello, para Foucault no resulta válido reducirlos a un solo plano, a una sola forma. Los miedos son múltiples y su análisis, a veces, entraña cuestionar el conjunto social.

Algunas características del «miedo» y del «terror»

Respecto al miedo y el papel que juega y su diferencia con el terror hay que hacer una observación preliminar. El concepto de miedo es definido en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua como perturbación angustiosa del ánimo por un riesgo o daño real o imaginario. Recelo o aprensión que uno tiene a que le suceda una cosa contraria a lo que desea. Es una perturbación de ánimo de carácter genérico, pero el terror concierne a un miedo específico. El miedo a la violencia infligida al cuerpo se encuentra en la base del proceso de terror. Se da en condiciones extremas de vulnerabilidad. Si hay diferencias sutiles entre uno y otro, sin embargo, se dan, también, analogías, a saber, ambos tienen un carácter objetivo: la constatación de un peligro probable o cierto.

El peligro como generador del miedo o del terror obedece a que la intersubjetividad y la identidad del yo no son datos continuos, sino que se ven constantemente interrumpidos por impulsos espontáneos, pero, también, por la alteridad amenazadora. El poder político, según Foucault, tiende a serlo en la constitución, definición e instrumentalización de estrategias que se traducen en prácticas gubernamentales «normalizadoras».

Desde Hobbes, el miedo es el fundador del orden político. Cumple un papel socializador. La estrategia del poder es colocar el cuerpo en el centro de la trama social, pero hacerlo en tanto que cuerpo vulnerable, cuerpo desamparado. Por ello reflexionar sobre el miedo es hoy una tarea con profundas implicaciones sociales y políticas, si se tiene en cuenta que la justificación racional del mando y la obediencia reposa sobre el miedo. Y sobre la capacidad del poder para conjurarlo.

Antes de proseguir habría que formular, además, algunas precisiones sobre el cuerpo y su función social, cómo se le codifica y como se lo «lee» como soporte de los símbolos del miedo. El cuerpo visible y el funcionamiento de la corporalidad interior han marcado

desde siempre la identidad de los individuos, pero desde que el poder no es concebido bajo una forma única, sino plural y presente en el comportamiento cotidiano del individuo, el cuerpo ha devenido en la expresión de nuestra precariedad en una cultura que lo aboca a una permanente redefinición. La naturalidad del cuerpo no puede concebirse sin la norma social, sin el ideal regulatorio del que habla Foucault.12

Cuerpo y biopolítica

Así pues, el cuerpo se ve afectado, modificado o valorado de forma generalizada, dice Foucault, en el entramado social. El cuerpo, como la enfermedad, es una construcción social. Se ha desestimar, de entrada, el presunto carácter atemporal, natural y universal del cuerpo. Se convierte, por consiguiente, en factor fundamental de un proceso impuesto de socialización. Se ha de pensar este, por el contrario, como «teatro de operaciones» que, de acuerdo con unos parámetros socioculturales históricamente limitados, constituye el escenario principal de la acción moral permitida dentro de unos límites socioculturales. Solo que estos límites, siempre en precario por la inmediatez del dolor y el sufrimiento posibles, generan en el imaginario colectivo una visión del desgarramiento entre conciencia y corporeidad. Un dilema que resulta irresoluble.13

En términos generales, el cuerpo se presenta como un objeto que permite identificar un modelo de identidad social, por ello, si la intimidad del cuerpo sensible es lo más secreto y opaco que tenemos cada uno (el oxímoron de lo que nos es más propio y más ajeno), también es esa zona de secreto y de opacidad la que se ve asediada e invadida por un mundo de impostura y simulación, aunque sea la esfera corporal la más restringida de la personalidad. Hoy el cuerpo se ha convertido en una pieza de reclamo decisiva. Es un punto de enlace con los demás. Es, ante todo, el campo de percepción de la singularidad humana. Concebida la imagen personal como un reflejo que condiciona nuestro éxito o nuestro fracaso, su cuidado y su adiestramiento emergen como algo necesario para rivalizar y competir con los demás14 y, a su vez, como causa de discriminación social.15 Cada sector socioeconómico tiene su propia representación del cuerpo ideal. Es, además, un tema cruzado por dos ejes contrapuestos: por un lado hay mucho que decir y, por otro, no siempre se encuentran las palabras apropiadas para hablar del mismo.

De hecho, el cuerpo es un significante resbaladizo y ambiguo. Permite, simultáneamente, las perspectivas y aproximaciones biológicas, psicológicas, ideológicas, funcionales, políticas y burocráticas.16 Algunas de estas perspectivas de reflexión son recurrentes, tales como la acción y la determinación social del cuerpo, las limitaciones que la vulnerabilidad corporal establecen en la voluntad individual y en la libertad humana, pues cualquier mínima capacidad de influencia por agentes ajenos al individuo tiene una repercusión más o menos directa sobre la vertiente corporal. Y, dada la vulnerabilidad del cuerpo, depende de la naturaleza de las «intervenciones» practicadas sobre este para que se produzca la posibilidad del derrumbe del sujeto. La quiebra de la conciencia.

Esta circunstancia, el reconocimiento de la fragilidad mueve a Foucault a colocar el cuerpo, en la Voluntad de saber, en el origen del poder, como objeto de múltiples estrategias de disciplinamiento y, actualmente, de control. Así, en la guerra se dan las políticas de Estado que propugnan la violencia excepcional. Fuera de esta, la posibilidad o imposibilidad de la vida depende de cómo el cuerpo es involucrado en la violencia, la locura, la prisión, el saber y el poder. En este texto referenciado, precisamente, introduce el concepto de biopolítica, que se halla caracterizado al final de la Voluntad de saber, donde trata el proceso a través del cual, en los umbrales de la vida moderna, la vida natural empieza a ser incluida, en principio, bajo la dicotomía persona/cuerpo, como un problema filosófico para desembocar en el tratamiento del cuerpo como un objeto de los cálculos del poder estatal. Sus investigaciones históricas le llevan a examinar cómo el progreso de la sociedad se articula a través de relaciones de fuerza, en el conflicto y en la dominación, y en sus escritos hace aflorar territorios que habían permanecido inexplorados, a saber, las relaciones de poder en cuyo interior se ejercen todas las formas y prácticas sociales, en las cuales el cuerpo entra a formar parte de una anatomía política, pues, Foucault nos introduce en el complejo entramado de la «gobernabilidad», entendida esta como conexión entre las técnicas psicológicas de dominación del «otro» y las referidas a la acción disciplinadora del cuerpo.

El cuerpo, pues, ha sido y es, según Foucault, lugar de conflictos

entre el individuo y la sociedad. Un símbolo de la «gobernabilidad» como expresión de un «orden». Pero, a su vez, el cuerpo ha sido, históricamente, una metáfora social.

El cuerpo como metáfora

Precisamente, las ideas de Foucault sobre una «anatomía política» nos permiten referirnos al cuerpo como metáfora política. Si la construcción del cuerpo es social e histórica, el examen del cuerpo, frecuentemente, ha estado marcado por las ideologías. Particularmente, estas se manifiestan en la caracterización de la dimensión «personal» y corporal del ser humano. En la historia de Occidente las «metáforas del cuerpo» han marcado tanto al cristianismo como a la filosofía política.17 Me refiero al hecho recurrente de que se ha representado la sociedad como un cuerpo, y que este ha sido, es y será uno de los tropos fundamentales a que recurrimos cuando hablamos de la sociedad humana, de alguno de sus aspectos, de sus instituciones o de sus fenómenos característicos.18 La concepción del orden social como una representación y reproducción del cuerpo humano tiene fundamentos históricos, políticos y teológicos. Dentro de la tradición occidental, la representación de la sociedad como un cuerpo fue una de las referencias claves en el marco de la reflexión teológico-política a través de la cual las monarquías medievales adquirieron legitimidad.19 De hecho, el Estado moderno se concibió a sí mismo en relación al cuerpo político, dominándolo desde arriba o absorbiéndolo.20 Las formas de clasificar la sociedad se han inspirado en las interpretaciones históricas del cuerpo. El cuerpo político representa al todo social. Absorbe, así, en sí mismo el cuerpo político del que emana, como absorbe a todas las voluntades individuales o particulares que, según Jean-Jacob Rousseau, ha engendrado la voluntad general a la que expresa. El Estado aparece, pues, como un todo para sí mismo, el todo político mismo en grado supremo de unidad e individualidad. Paradigmático en este punto es el caso de Georg Simmel, que abordó el estudio de la construcción corporal de lo social.21 Asimismo, en la tradición filosófica occidental se han establecido relaciones claras entre la corporificación y los valores, la espiritualidad, la cognición y las sensaciones.

Pero, al margen de que se haya recurrido al cuerpo humano como metáfora religiosa y política, este es, también, el espacio donde el poder registra su capacidad de engendrar emociones, tales como el miedo y el terror, cuyos grados de desarrollo vuelven vulnerables a los individuos.

Miedo y terror ¿son funcionalmente iguales?

Referidos casi siempre a la «gobernabilidad» de lo urbano, el miedo y el terror están en las actuales sociedades del control interconectados con los problemas de seguridad ciudadana y, a su vez, estos con narrativas de seguridad diversificadoras de las formas de control. Son relatos que establecen una relación de correspondencia entre la creación de nuevos actores delincuenciales implicados en antiguas y nuevas formas de violencia. Su legitimidad se asienta en una generalizada percepción del ciudadano de la impunidad existente en el ejercicio de la violencia arbitraria. Por otro lado, el miedo, también, se asocia a los temores que provoca lo otro, lo diferente. Por lo tanto, es el resultado de una representación simbólica que hace referencia a distintos anclajes sociales y culturales. La percepción de la impunidad va unida al desvalimiento.

Respecto al miedo y el papel que juega en manos del poder, es preciso recordar que la intersubjetividad y la identidad del yo no son datos continuos, sino que se ven constantemente interrumpidos por impulsos espontáneos, pero, también, por la alteridad amenazadora. El poder político, según Foucault, tiende a serlo en la constitución, definición e instrumentalización de estrategias que se traducen en prácticas gubernamentales. Desde dentro del poder, por los «agentes de dominación» se determina la libertad de los individuos hasta llegar a la propia corporeidad íntima, mediante el recurso a nociones como orden y seguridad. La idea de seguridad asumida por los Estados modernos22 atribuye una función preventiva de evitación de desórdenes a los denominados «cuerpos de seguridad del Estado». De ahí, se ha transitado a una doctrina de «prevención coactiva» típica de modelos policiales que erigen el mantenimiento del orden público en su función principal. Al aparato policial se le asigna una participación activa en el funcionamiento del sistema político, principalmente como fuente de apoyo interno. Como una fuente de información «objetiva» del

poder.23 Así, los miedos construidos y sus respuestas se articulan al amparo de las lógicas de poder que, a su vez, se basa en una acumulación de peligros presuntamente objetivos. Parece pertinente, pues, el examen del terror como una emoción a través de la que el individuo descubre los límites más extremos de la propia vulnerabilidad, en situaciones de suma impotencia frente a una fuerza, como el poder político, que puede tener, eventualmente, tanto la pretensión como la capacidad de aniquilar al sujeto.

Por otro lado, si estas no fueran razones suficientes para elegir el binomio cuerpo/poder para entender las estrategias de relación definidas por las instituciones para sus fines, habría que señalar que hoy constituye un signo revelador de la sociedad postmoderna, en la que la contención, el riesgo y la acción son expresión de una conciencia precaria del devenir, que, a veces, se experimenta a sí misma como un conjunto de fragmentaciones internas y externas, generadoras de dobles y triples victimizaciones. Circunstancia que nos lleva a pensar en el propio cuidado, como vía de resistencia. Bien es verdad que Foucault no propone la relación del individuo consigo mismo y su propio cuidado como un reducto último de resistencia al poder político,24 pero sí reconoce que sin estos es imposible afrontar el dominio de los hechos políticos y sus prácticas.25

Resistencias corporales, «luchas revolucionarias» y escenarios de acción

¿Por qué practica Foucault un ennoblecimiento de las resistencias corporales? El cuerpo es lo más inmediato y próximo de nuestra existencia. El soporte tangible de la desigualdad. Para empezar, por un lado, en la sociedad denominada «occidental», el surgimiento del psicoanálisis provocó una ruptura epistemológica en la vieja idea de cuerpo. Freud mostró su maleabilidad y lo convirtió en una estructura simbólica, en un soporte de significados que habla de las relaciones individuales y sociales.26

Por otro lado, Marx, repensando el proceso de emancipación defendido por la Ilustración, señala su fracaso por la imposibilidad humana de autorrealización, advirtiendo que la esencia humana no era algo que resultase trascendente respecto del individuo y se hallase fuera de él, sino que la conformaba el conjunto de las relaciones humanas en un contexto histórico determinado y, si la definición de persona remitía a ser dueño de sí mismo, entonces el problema fundamental consistía en como llegar a serlo bajo condiciones históricas de enajenación.27

A partir de estos discursos era imposible el mantenimiento de un discurso inocente sobre Occidente y sus prácticas. Foucault vislumbra la utilidad del análisis de las relaciones como modelo de interpretación humana y del desarrollo de estas sobre el cuerpo como campo de acción. Pensaba que las resistencias opuestas por el cuerpo, aunque fuesen relativas a la enfermedad mental, a la muerte, a la tortura, aunque no pudiesen caracterizarse como «revolucionarias» merecían que se las tomasen en consideración tanto como a estas. Las luchas revolucionarias eran, circunstancialmente, el escenario de la confrontación de discursos y de la hermenéutica de la acción. Por el contrario, las técnicas, operaciones e intervenciones sobre el cuerpo no culminan en interpretaciones sobre el sí mismo, no eran discursivas, sino que

estaba en juego la vida. La propia continuidad física.

Para comprender la naturaleza del ennoblecimiento de la resistencia corporal, un texto resulta esclarecedor, Vigilar y castigar.28 En este caracteriza al cuerpo singular como objeto y blanco del poder,29 que se puede mover o articular con otros a través del ejercicio de un calculado disciplinamiento institucional. Pero, también, como escenario de la resistencia corporal que no solo se da en el espacio público, sino también en el privado. Aunque, según Foucault, La «disciplina» no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato. Es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, implicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una «física» o una «anatomía» del poder, una tecnología.30 Concluye que estas estrategias tienen fines, son el espacio donde se cruzan el saber y el poder, operan como determinantes de acciones, como generadoras de formas de control social normalizadoras llevadas a términos por los «agentes de dominación». Y ¿cómo normalizan? A través de prácticas diversas, pero todas ellas encaminadas a producir la docilidad. Uno de los medios más exitosos, mediante un cuidado meticuloso de la organización de la corporeidad. Como Germán Cano indica, Foucault a través del análisis de estas prácticas intenta cuestionar esa categoría fundamental de la cultura occidental moderna que es el individuo autónomo, categoría que, pese a presentarse, como evolución y culminación del desarrollo progresista, es signo de inadvertidas relaciones de dominación disciplinarias, de un cambio en las relaciones entre el cuerpo y la dominación.31

Disuasión, persuasión y docilidad

Por lo que respecta a cómo se concreta la dominación, según Foucault sigue diversos caminos. Todos pasan por el cuerpo que se encuentra sumergido en un campo político en donde establece relaciones con otros cuerpos, negativas y positivas —el poder oprime y seduce— y la observación de estas relaciones nos permite conocer cómo funciona la estructura del poder en el ejercicio de la dominación.32 Para Foucault era esencial llegar a entender el poder mediante un análisis del cómo es, no solo de cómo funciona. Por eso se planteaba el análisis de las relaciones de poder y no de un poder particular y concreto. Tenía la sospecha de que era necesario un espacio más profundo y analítico, habida cuenta que el poder, en las coordenadas teóricas del contrato social, no se deja ya caracterizar como violencia, sino como relación de una fuerza con otras fuerzas a las que afecta y por las que es afectado. Pero una fuerza que se autodenomina legítima, que prefiere codificar a prohibir, promover a censurar.

De hecho, como se ha dicho anteriormente, la obra de Foucault coloca el cuerpo en el «origen» del poder y, en cuanto que tal, objeto de múltiples estrategias de disciplinamiento que no se agotan en el control, sino que revierten, además, en orientar la acción del individuo. El individuo controlado tiene que dejar de hacer, por una parte, y, por otra, tiene que hacer lo que el poder desea que se haga. La relación Cuerpo-Poder33 es, así, una relación doblemente significativa en el planteamiento filosófico de Michel Foucault, y, ciertamente, clave para entender las derivas totalitarias del siglo xx, en las que se practicaron algunas estrategias34 particularmente despiadadas combinadas con otras de inducción a la acción. Pues, Foucault señala que el poder no solo reprime, excluye, censura, sino que, a la vez, produce, suscita seguridad, promueve saberes. «Obliga a actuar y hablar», según recuerda en La vida de los hombres infames.35 Un texto que se refiere a los encuentros, a menudo dramáticos, entre los individuos ordinarios y el poder y que ayuda a

comprender la doble vertiente de hacer y dejar de hacer, pues, en el mismo señala que el poder no se limita a «vigilar, espiar, sorprender, prohibir y castigar», sino que además «incita, suscita, produce».

Como muestra de lo dicho un botón. En las dos décadas de las dictaduras del Cono Sur, se introdujo como forma de gobernabilidad la violencia excepcional aplicada por diferentes medios, teniendo siempre un objetivo, quebrar y degradar el cuerpo para quebrar la conciencia. Pero el propósito, obviamente, no era solo engendrar terror. Se tenían más ambiciones, pues, se pretendía producir ámbitos de estabilidad para valores e intereses que contaban con cierto apoyo social por razones ideológicas. De ahí que se tolerase tales prácticas, como pertinentes e, incluso, como deseables por una parte de la ciudadanía. La dinámica de la construcción gubernamental de presuntas amenazas generaba discursos del miedo justificatorios de la violencia y engendraba códigos de identidad para una parte de la sociedad que se sentía próxima al discurso de la violencia excepcional y a su traducción en prácticas intimidatorias. De hecho, el objetivo era establecer un régimen con total ausencia de crítica interna, de oposición, de resistencia de los ciudadanos, pero, con capacidad para imponer a la disidencia el respecto a los intereses y valores que se habían asumido por el poder represor como propios. Se trataba de alcanzar el fortalecimiento necesario para ejercer plenamente el poder a través de la institucionalidad. Es obvio que, además, con las actuaciones de los «agentes de dominación» se trataba de dar paso a un ciudadano colaborativo y funcional mediante, además de la intimidación, de la persuasión. No es necesario insistir en ello. Hay ejemplos más lejanos que lo confirman. Así, el fascismo y el estalinismo pueden haber sido experiencias patológicas pero los poderes, los saberes y los modos de subjetivación que comportaban discurrían por estos cauces. El trato, eventualmente, violento del cuerpo individual se hacía, presuntamente, en beneficio del reforzamiento de un apoyo social, en algunas circunstancias mayoritario,36 que se había otorgado por la ciudadanía al poder. Las acciones de sus «agentes de dominación» eran resistidas y, a su vez, compartidas, de manera que, en su seno, se producían actuaciones positivas en el marco de un escenario —y, se podría decir incluso un guion—, marcado por el poder que tendía a

explicar la violencia arbitraria en términos de exigencia de pacificación de un «conflicto». A la violencia disuasoria se unía la persuasión inductora de un discurso excluyente, que se traducía en lo cotidiano en formas de ver y de decir que alcanzaban aprobación social,37 acompañadas de otras que estigmatizaban a una parte de la sociedad representado como el «Otro» disruptivo, ante el que la debilidad causa el conflicto. Escenificando así la violencia excepcional y arbitraria como instrumento de concordia social.

Circunstancias, por cierto, hoy no ajenas a las democracias posmodernas en las que, igual que en los regímenes autoritarios y dictatoriales requeridos para engendrar cohesión de «enemigos» externos e internos, se experimenta a la «otredad» como un riesgo. Y, si la posmodernidad dice adiós a los grandes principios que regían la modernidad para abrirse a una nueva época en la que reina la indeterminación, la discontinuidad y el pluralismo, sin embargo, estos no necesariamente conducen a la tolerancia y a la libertad. De hecho, las derivas autoritarias de las denominadas «democracias occidentales» se traducen, actualmente, en un paulatino reforzamiento y diversificación de los medios de control y coerción38 con la ampliación sistemática de las narrativas de seguridad.

De modo que pueden esgrimirse renovadas razones para avalar la pertinencia del examen del binomio cuerpo/terror para comprender el desarrollo del pensamiento «político» de Foucault y sus ideas sobre la «gobernabilidad» en las sociedades del control. Entre otras, el hecho de que el terror está jugando en la actualidad un papel clave en la constitución y en el mantenimiento del orden social característico de las sociedades posmodernas. Tanto en el orden de lo simbólico e imaginario, cuanto en la cotidianeidad en medio de la que el ciudadano construye su realidad singular bajo una profunda conciencia de fragmentación y heterogeneidad. En las circunstancias sociales de nuestro tiempo, se dan múltiples razones para pensar que en los actuales procesos en devenir, se intensificarán, tal como ha venido ocurriendo desde hace tiempo, los niveles de inseguridad y de precariedad, con sus derivaciones imaginarias y simbólicas de corporeidad desvalida ante el poder, aunque se maneje, como de costumbre, el argumento de la legitimidad de la obligación política formulada, como particular

condición, en la teoría del contrato social de Hobbes a Rousseau para justificar la dominación y su racionalidad política. Bajo el contrato social el poder se caracterizaría, en lo exterior, por la beligerancia (afán de hegemonía universal); y, en lo interior, por una enigmática e inquietante docilidad del ciudadano. Para llegar a este punto, a la aceptación voluntaria de la obligación política, entiende Foucault, se precisan complejos procesos de disciplinamiento y, ahora, de control sin fisuras para hacer al ciudadano, igual entre iguales, ajustado a reglas y en consecuencia dócil y previsible. Pero, también, obtener su complicidad.

En este contexto es obvio el papel que cumple el miedo. Para ser dócil un cuerpo tiene que ser sometido, transformado e, incluso, perfeccionado de acuerdo con normas preestablecidas y cuyo cumplimiento será la tarea de los «agentes de dominación» y de las narrativas de seguridad, con capacidad para engendrar complicidad. Así que la docilidad es un fenómeno recurrente a lo largo de la historia de la humanidad que la conduce a una cierta idealización de sí misma, como la víctima que, a la vez, es héroe, pero ¿se podría alcanzar este heroísmo de la sumisión incondicionada al control sin el miedo, o sin el terror circunstancial explotado en el terreno de lo simbólico?

La docilidad ¿sumisión o resistencia?

Responder a esa pregunta nos lleva a observar las respuestas básicas ante el poder. Básicamente se dan dos tipos de respuesta: la resistencia y la docilidad. En lo que concierne a estas respuestas, en primera instancia es necesario distinguir el poder que se ejerce sobre las cosas que tiene la posibilidad de modificar, usar, consumir y destruirlas, y distinguirlo de un poder que procede de aptitudes directamente inherentes al cuerpo o «apoyadas» en instrumentos externos que operan sobre este. El afianzamiento de estas repuestas, como privilegiadas, está en relación de dependencia, también, con los cambios sobrevenidos de la percepción de la historia en la sociedad posmoderna. Conceptos tales como evolución y superación, presentes en el discurso filosófico de la modernidad, se desvanecen. El pasado nada nos puede aportar y el futuro no existe en cuanto perspectiva de mejoramiento axiológico de la humanidad. Ahora nos encontramos en un presente permanente. Lo colectivo se diluye en lo individual, en su subjetividad. La historia de la humanidad no avanza sucesivamente a planos de mayor racionalidad, como lo postulara la Ilustración, sino que refleja relaciones de poder, que, según Foucault, no están nunca localizadas aquí o allí, no están nunca en las manos de algunos, no es un atributo como la riqueza o un bien. Por eso, mientras Marx dividía la historia de la sociedad de acuerdo al modo de producción dominante, en Foucault tal división debería efectuarse a partir de series particulares, de acuerdo a las características que asumen las relaciones de poder existentes.

En el contexto teórico de la Ilustración la realidad se vive a partir de una meta —realidad elaborada y sostenida a partir de un determinado discurso que tiene la capacidad de autolegitimación—, en la posmodernidad solo se dan temáticas particulares y fragmentarias, que engendran una transformación sustantiva en la consagración de nuevos instrumentos a través de los cuales canalizar el poder y este se materializa a través de diferentes formas

de disciplinamiento y control, de tal manera plurales que es necesario que pase a formar parte del propio ser de cada individuo. De ahí, la docilidad. El control debe alojarse en la cabeza del dominado y a considerar como natural lo que desde el nacimiento se le está imponiendo. Para alcanzar este objetivo debe estructurarse una retícula de poderes entrecruzados que van conformando en su tránsito a los individuos. El nacimiento de la disciplina y del control configura un vínculo entre los cuerpos que los hace tanto más obedientes cuanto más útiles. La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos «dóciles». La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos de utilidad) y disminuye esas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una «aptitud», una «capacidad» que trata de aumentar, y cambia por otra parte su energía y la convierte en una relación de sujeción estricta.

En este marco la instauración de la denominada violencia excepcional cobra un particular relieve. En la actualidad juega un papel clave en la constitución y en el mantenimiento del orden social característico de las democracias posmodernas que no se definen, precisamente, por la desnudez de su violencia, sino por su ocultación bajo variados velos. Tanto en el orden de lo simbólico e imaginario, cuanto en la cotidianeidad en medio de la que el ciudadano construye su realidad singular bajo una profunda conciencia de fragmentación y heterogeneidad. El poder se caracteriza por una expansiva exhaustividad que no utiliza la disciplina, el encierro, la normalización, la medicalización y psiquiatrización como instrumentos contra el cuerpo anónimo de un ciudadano invisible, sino, también, como estrategias de protección y tutela del cuerpo de un individuo titular de obligaciones y derechos. Así que en las circunstancias sociales de nuestro tiempo, se dan múltiples razones para pensar que la precarización del cuerpo se intensificará en los actuales procesos en devenir, tal como ha venido ocurriendo desde hace tiempo, según las narrativas de la «ley y el orden», con sus derivaciones imaginarias y simbólicas de corporeidad desvalida. Pero, igualmente, mediante el argumento de la legitimidad de la obligación política39 seguirán proponiéndose itinerarios políticos orientados a la colaboración y a la complicidad con el poder, como prueba de lealtad al sistema democrático;

aunque podamos con Foucault interrogarnos sobre el grado de voluntariedad de esta complicidad, no por ello la connivencia ciudadana deja de existir bajo la forma de una cívica docilidad idealizada como expresión de un presunto compromiso con la voluntad general.

Por otro lado, en el contrato social el poder se caracterizaría, en lo exterior, por la beligerancia (afán de hegemonía universal); y, en lo interior, por un enigmático e inquietante requerimiento de la docilidad del ciudadano. Pero, la docilidad ante un poder protector se constituye, también, en una expresión de identificación con el conjunto de la sociedad. Y, de igual manera, es una estrategia de defensa ante un poder amenazador y violento, en el que lo irracional, lo nocturno, lo no codificado forma parte del paisaje cotidiano como expresión de una siniestra tierra de nadie por la circunstancial suspensión de las normas, o su transformación en su contrario,40 como sucede en los Estados autoritarios y en las democracias posmodernas convertidas en sociedades de control. La docilidad se despliega por la conciencia de la proximidad absoluta e inmediata del peligro, real o simbólico. Una conciencia engendrada por la sensación de que no hay defensa ni posible retirada. De una u otra manera el ciudadano se encuentra, circunstancialmente, ante regímenes políticos convertidos en espacios sin normas. Pues, resulta difícil establecer diferencias cuando las democracias posmodernas tienden a suspender la eficacia de las normas y las garantías de los derechos humanos e imponen la suspensión de las narrativas de seguridad, aunque solo sea con carácter temporal, si bien la temporalidad tiende a perpetuarse.

El derrumbe del derecho deja al estatuto del ciudadano en una condición irrelevante. Lo bueno y lo malo, lo bello y lo monstruoso, la luz y la oscuridad se confunden en una subjetividad que ha perdido el amparo de los referentes normativos para enfrentarse a un poder determinante, dominador e implacable. El sentido de las acciones y del propio cuerpo deviene en aleatorio bajo la hegemonía de lo incierto y de lo indefinido. Y, seguramente, para las víctimas de estos procesos, la nostalgia aflora como un deseo de retorno de un orden anterior perdido, evocado como paraíso de la seguridad de manera más urgente que la instauración de un nuevo orden justo y la búsqueda de instrumentos para alcanzarlo.

La nostalgia podría ser entendida como la expresión de una última frontera resistencial. Pero, también, como expresión de sumisión racional. Sobre el papel de la nostalgia en las democracias occidentales actuales resulta ilustrativa la caracterización que hace de esta Fredric Jameson. Este ha señalado que una de las características de la posmodernidad consiste, precisamente, en que la vida se desenvuelve ahora únicamente en el presente, sin una visión clara de pasado o futuro. Se trata de un estilo basado en la nostalgia que sustituye la memoria social y los relatos utópicos. Sustituye el pasado y el futuro.41 La nostalgia sería la añoranza de un tipo de «autenticidad perdida». O, la idealización de un mundo de valores más «estables» anterior a este aquí y ahora de incertidumbre y confusión.42 Se mira hacia atrás, incluso, en nombre del patriotismo. Para los disidentes del poder la nostalgia del «Estado de derecho» cobra el sentido de un ideal de «buen gobierno» y ello se debe a que este aparece como un espacio de convivencia plural. O, consuelo último ante la expansividad de la racionalidad dominadora en la que derecho y dominio tienen fronteras borrosas.

¿Cómo entender la docilidad? ¿Cómo entender la resistencia? En muchos sentidos, la docilidad expresa una pérdida de confianza del individuo en su propia capacidad y juicio. La desconfianza sobreviene en una vivencia en la que se tiene la certeza de que los recursos personales, o la propia fuerza son inútiles para enfrentar el orden impuesto. El ciudadano siente que no tiene control sobre su vida, que no están en sus manos las decisiones acerca de su futuro. O que no entiende las circunstancias mismas o la racionalidad que las inspira, por consiguiente opta por aceptar, sin cuestionar, lo que se le indica, sugiere u ordena. Así que no sé si se puede entender la docilidad en términos de derrota y de victoria de la voluntad individual. A no ser que encerremos la resistencia en un ámbito personal y no, como ha venido sucediendo, en el ámbito colectivo. Es decir, que el juicio sobre la validez de la resistencia pase a depender del ciudadano individual cuando, clausurado el orden institucional de lo público, se vuelve imposible la confrontación discursiva de carácter colectivo sobre la idea de la justicia, de libertad. O de igualdad.

Dudas: resistencia u obediencia

El miedo es un arma poderosa y oscura que le da poder a quienes saben controlarlo, manejarlo y administrarlo, sobre todo, en tiempos de guerra y violencia excepcional.43 Es un constituyente de la subjetividad moderna, pero, también posmoderna. Sirve para sembrar la duda. Para sentir la seguridad solo como un aplazamiento momentáneo de la muerte o el sufrimiento, habida cuenta que el miedo en este contexto histórico aparece, más veces de las debidas, no solo del individuo respecto de sí mismo, sino, también, como una pérdida de confianza en el futuro inmediato.44 Estas dudas nos llevan a matizar la respuesta a la pregunta «¿qué nos pasa hoy?». Es necesario incluir la comprensión de la docilidad como conducta de preservación de la continuidad física y de la coherencia psíquica. ¿Cuáles son los complejos procesos sociales y políticos, pero también los procesos de subjetivación, que hacen que los sujetos abdiquen de su libertad y autonomía? Según Foucault, el control del cuerpo ha sido decisivo. Para ejercer el control sobre la conciencia, el cuerpo ha sido sometido a minuciosos dispositivos y disciplinas que lo han cercado, marcado e impuesto signos que lo codifican y lo decodifican. Un ejemplo, la tortura que gradualmente alcanza en algunas «democracias» reconocimiento como instrumento «defensivo». De hecho, el ejercicio de la tortura aparece como una actividad planificada. Una conducta consciente originada, presuntamente, por principios superiores que se pretende han sido amenazados. Ha sido parte medular de planes políticos, como lo evidenció, en su momento, la Operación Cóndor.45 Un plan ejercitado con probada eficacia sobre los cuerpos de miles de ciudadanos del Cono Sur. Devino en la década de los setenta/ochenta en un arma básica. Sustancial para el sostenimiento de ciertos regímenes. Así que, en muchos sentidos, la construcción del orden político se ha fundado en el miedo al otro y en el horror al caos social, esto es, en el terror a la presunta capacidad destructiva que alberga la propia naturaleza humana. Hobbes ya dio cuenta de esta realidad. Fomentar el miedo ha sido una práctica recurrente.

Las formas singulares del cuerpo victimizado nos remiten únicamente a su particularidad histórica. Las comisarías de las dictaduras militares y las salas de interrogatorio de la Inquisición46 se diferencian solo por sus instrumentos y métodos, pero el propósito siempre ha sido el mismo: quebrar la conciencia. Y, la particularidad coincidente de la Inquisición, los totalitarismos y los neofacismos de las dictaduras del Cono Sur, así como las prácticas de las agencias de inteligencia de las guerras mundiales y ahora de la guerra contra el terrorismo, radica en amenazar a cuerpo rotos, inermes y humillados. Si, en los Estados democráticos la violencia es una excepcionalidad, en las últimas décadas tiende a convertirse en «normalidad», sobre todo, en la actualidad, cuándo el terrorismo o los movimientos denominados como tales —últimamente, el terrorismo es una definición muy abierta—, han provocado la aparición de la excepcionalidad violenta en la relación individuo/ sociedad, consagrada, incluso, en los códigos penales amparándose en un principio de defensa de la sociedad. Así que el cuerpo está en el centro de las instituciones de control en la sociedad en guerra, pero, igualmente, en la que no lo está, dado que la guerra tiene hoy perfiles cambiantes e imprecisos, como las estrategias de control.

En este contexto histórico, la cuestión de la significación y la utilidad del miedo y del terror resultan ser especialmente reveladoras. De hecho, cuando mencionaba que la excepcionalidad violenta estaba convirtiéndose en normalidad me refería no solo a la práctica encubierta de la misma, bajo principios reñidos con su uso, sino también a la pérdida de la sensibilidad y de la capacidad de asombro e indignación colectiva frente a su ejercicio cotidiano. Los períodos dictatoriales y totalitarios dan cuenta de esa insensibilidad e incapacidad de asombro, así como de la gradual trivialización de la excepcionalidad violenta. En la condición actual, la violencia y el miedo a la muerte correlativos, son una constante de la vida urbana.

Las políticas públicas tutelares. ¿Un poder «blando» sobre el cuerpo?

Las prohibiciones legales integradas en algunas políticas públicas se fundamentan en la noción de que el cuerpo del ciudadano no le pertenece a él, y, si bien no le pertenece a su gobierno, al menos es a su gobierno a quien le corresponde decidir cómo debe el ciudadano relacionarse con su cuerpo.47 El hecho fundamental en todas estas cuestiones tiene que ver con los derechos del individuo en un sistema democrático en los que, aunque no haya situaciones intrínsecamente violentas derivadas de conflictos, igualmente, el control se generaliza a través de medios que en sí mismo engendran violencia moral, aparte de la física. Sigue habiendo políticas de control por otros medios, aunque sea con la excusa de velar por el propio ciudadano.

En este contexto, la pregunta sobre ¿quién debería tener el derecho moral y legal de decidir lo que un individuo hace con su propio cuerpo, el Estado o el individuo? ¿De quién es el cuerpo?, no tiene una respuesta simple48 pues hay circunstancias sociales que parecen marcadas por relaciones de «desposesión» del individuo en relación a su cuerpo, sobre todo orientadas a establecer de qué manera el ciudadano debe tratar el cuerpo. Le impone límites. Así que el cuerpo es un tipo de conflicto entre el Estado y el ciudadano. Un conflicto que se resuelve a favor de este en los códigos penales amparándose en un principio de defensa de la sociedad. Así que el cuerpo está en el centro de las instituciones de control en las sociedades en guerra, pero, igualmente, en la que no lo están, dado que la guerra tiene hoy perfiles cambiantes e imprecisos, como, igualmente, los tienen las estrategias de control.

A manera de conclusión

Foucault intenta responder a los interrogantes surgidos a partir de la pregunta «¿Qué nos pasa hoy» ampliando, inicialmente, las implicaciones del concepto de biopolítica, que aplica a toda la vida y lo viviente. A través del concepto de biopolítica Foucault sitúa la «vida» y lo «viviente» como el espacio de conflicto de las estrategias políticas y económicas. Al analizar las prerrogativas del poder bajo el ángulo de las facultades de control y modificación de los cuerpos, los grandes interrogantes alrededor de la génesis del Estado o del surgimiento de los derechos humanos ceden el lugar en beneficio de las preguntas sobre los fines de una técnica política que somete al sujeto a través del dominio sobre su cuerpo. Muestra, de paso, que la «entrada de la vida en la historia» corresponde al surgimiento del capitalismo. En efecto, desde el siglo xviii, los dispositivos de poder y de saber tienen en cuenta los «procesos de la vida» y la posibilidad de controlarlos y modificarlos. Desde esta perspectiva, según Foucault, Durante miles de años, el hombre ha permanecido siendo lo que era ya para Aristóteles: un animal vivo y, además, capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en la política cuya vida, en tanto que ser vivo, está en cuestión.49 Según esta reflexión, para Foucault, el poder contemporáneo tiende a imponer condiciones de vida que vuelven predecibles a los individuos hasta el punto que aparecerían como incapaces de acción. Mejor dicho, de incidir espontáneamente en el mundo, de iniciar junto a otros algo inesperado e imprevisible por temor.

Foucault obliga a preguntarse cómo actuar ante la reducción por estas prácticas políticas de la ciudadanía a mera existencia biológica controlable y administrable. Unas prácticas que implican, en realidad, una negación de la política y una afirmación, exclusivamente, del poder, sin apelativos. ¿Cómo salir de la distinción tradicional entre mera vida y vida cualificada? Una posibilidad —no la única— sería actuar y pensar una política que reconozca el ser singular de los ciudadanos, pero, también, su

pluralidad, y que no tuviera que identificarse con el dominio, el gobierno y la violencia sobre los cuerpos y las conciencias. Es decir, no tuviera que identificarse con el poder. Así, en lugar de someter y dominar la vida de los individuos mediante el disciplinamiento de sus cuerpos y conciencias, les dejara en libertad, habida cuenta que la pluralidad no es meramente una condición exterior que divida y separe a los individuos, sino algo que los penetra y los atraviesa. De hecho, como singularidades somos siempre desde ya plurales, y la identidad que alcanzamos al presentarnos ante otros es siempre una unidad dinámica en la multiplicidad de puntos de vista, capacidades, límites y disposiciones que nos constituyen, como nos constituyen asimismo las diferencias corporales y sus simbolismos íntimos.

Capítulo 2

Biopolítica, liberalismo y libertad en Foucault

Vincenzo Sorrentino

En relación al tema de la biopolítica, la cuestión de la vinculación de esta con la libertad parece relevante, al menos por tres motivos. En primer lugar, porque el de la libertad es un problema central en la reflexión de Foucault;50 en otro orden de cosas, porque el encuadre general de la biopolítica, para el filósofo francés, se ha constituido en el liberalismo,51 el cual es una práctica que tiene en el punto de mira el problema de la libertad;52 por último, porque se trata de un problema que pone en juego nuestra actualidad, desde el momento que, para Foucault, vivimos todavía en la era de la gubernamentalidad, que hizo su aparición en el siglo xviii.53

La hipótesis que intentaré argumentar es que la relación entre la biopolítica y la libertad es compleja, mucho más de lo que se desprende a la luz de las afirmaciones explícitas de Foucault. Con el fin de esclarecer tal complejidad, es necesario, en mi opinión, considerar ante todo el discurso foucaultiano sobre la biopolítica y sobre la libertad. Este último, en particular, se articula sobre más registros, delineando paradigmas diversos de libertad.54 A la luz del cuadro conceptual que resulta de ello, trataré de mostrar cómo el discurso del filósofo francés no esclarece las posibles declinaciones que puede asumir la relación entre su misma idea de biopolítica y la libertad, tal y como esta se perfila en su propia reflexión. No hay que ver en mi trabajo una crítica, realizada desde el exterior, a los planteamientos foucaultianos. Más bien se trata de un intento de problematizar estos últimos, colocándolos en el interior de su mismo aparato categorial.

Creo que será oportuno establecer dos breves premisas. La primera

de ellas tiene que ver con el límite del tratamiento foucaultiano de la biopolítica y el biopoder. En 1983, un año antes de su muerte, el filósofo francés admite no tener el tiempo necesario para hacer una genealogía del biopoder, aunque considera que debería haberse ocupado de ello.55 Creo que esta afirmación no puede ser liquidada como una simple llamada de atención; señala, en mi opinión, el hecho de que la reflexión foucaultiana sobre el tema, aunque riquísima en sugerencias y fecunda, queda, al menos en relación con algunas de estas cuestiones inadecuadamente articulada. Una de estas cuestiones, en mi opinión, es precisamente las relaciones entre biopolítica y libertad.

La segunda premisa, tiene que ver con el liberalismo. Creo que es importante rebatir que, en la reflexión que puede asumir la relación entre biopolítica y libertad, se sobreentiende que tal relación se considera tal como es en el interior del cuadro general del liberalismo: «tan solo después de que hayamos sabido en qué consiste exactamente el régimen de gobierno llamado liberalismo, podremos comprender qué es la biopolítica».56 Como observa Michel Senellart, el liberalismo representa la condición de inteligibilidad de la biopolítica.57 La consideración de las características e implicaciones del progresivo imponerse de este tipo de gubernamentalidad es, por tanto, esencial en relación a nuestro tema.

El liberalismo es, para Foucault, un nuevo tipo de racionalidad en el arte de gobernar, caracterizado por la autolimitación de la razón de gobierno. Esta no parte, como la teoría de la razón de Estado, de la existencia de este último para interrogarse sobre las condiciones de su ejercicio de gobierno; sino de la sociedad, preguntándose por qué es necesario un gobierno y cuál es el tipo de relación que este debe tener en la confrontación, precisamente, con la sociedad por justificar su existencia. La instancia aportada por el liberalismo es la de una autolimitación del ejercicio de gobierno, que se diferencia de las formas, impuestas en períodos anteriores, de la limitación de la razón de Estado. Esta última, en efecto, encontraba sus propios confines, bien a partir de la «autolimitación externa» debida a la propia política diplomático-militar que sancionaba la inevitable coexistencia del Estado con otros Estados concurrentes, o bien a partir de la limitación externa proveniente de la teoría —como, por

ejemplo, el derecho natural— que, reaccionando al principio de la razón de Estado, intentaban poner diques a su aplicación.

A partir de la mitad del siglo xviii, sin embargo, emerge una nueva instancia de «limitación interna» con respecto a la práctica gubernamental, entendida esta como condición fundamental para alcanzar los mismos objetivos de tal práctica. El instrumento intelectual que permite tal autolimitación está constituido por la economía política, la cual se ocupa de fenómenos que se producen en base a leyes de la naturaleza, que la práctica de gobierno está obligada a respetar si quiere alcanzar sus objetivos.58 La naturaleza, precisa Foucault, no es concebida como una suerte de región originaria, sino como el correlato de la gubernamentalidad.59 Estamos, por tanto, en presencia de una razón de gobierno crítica, o de una crítica interna a la razón de gobierno, para la cual la cuestión central es «cómo no gobernar demasiado».60 Mientras para la razón de Estado, la racionalidad en base a la que intenta regular el poder es la del Estado entendido como individualidad soberana, para la razón liberal es la racionalidad de aquellos que son gobernados en cuanto sujetos de intereses.61 En relación a este importante aspecto, ha de considerarse que el paso de la razón de Estado a la razón gubernamental liberal está marcado también por la puesta en discusión de la instancia de la reglamentación ilimitada de la vida de los individuos característica del Estado policíaco62 y, por tanto, de la normación de tipo disciplinario.63 Volveré enseguida sobre esta importante cuestión.

Es en el interior de este marco donde se sitúa la tesis foucaultiana, según la cual el liberalismo fabrica la libertad. Esta última se sitúa en el centro de la práctica liberal de gobierno, que no se limita a respetar una libertad ya dada, sino que más profundamente, «consuma la libertad», desde el momento en que tiene necesidad de ello para funcionar: por ejemplo, de mercado, de adquisición y venta, del ejercicio del derecho de propiedad. En cuanto consumador de la libertad, el liberalismo debe producirla y, al mismo tiempo, gestionarla a través de medidas de control: por eso oscila continuamente entre la producción, la limitación y la distribución de la libertad. Pensemos en la libertad de comercio internacional, la libertad de mercado interior o la del mercado de

trabajo: la exigencia de garantizar tales libertades —evitando, por ejemplo, la hegemonía de un país sobre los otros, o las posiciones monopolísticas en el interior de un mercado, asegurando que los trabajadores sean numerosos, cualificados y, al mismo tiempo, políticamente inofensivos— da vida a una legislación que se orienta hacia una intervención intensiva del gobierno en la sociedad. El control es aquí la condición de la libertad, como emerge claramente en la política del Welfare State que, para asegurar alguna libertad, se arriesga, debido al intervencionismo, a crear un nuevo tipo de despotismo. La producción de algunas libertades expone a los individuos y a la colectividad a los peligros inherentes a su puesta en práctica, haciendo así necesaria la predisposición de toda una serie de medidas de seguridad que acaban representando «el envés y la condición misma del liberalismo».64

En el curso de 1978, encontramos la idea de la libertad como «correlato de la puesta en práctica de los dispositivos de seguridad»; desde esta perspectiva, Foucault afirma haberse equivocado con anterioridad, al considerar la disciplina también como un instrumento de neutralización de la libertad liberal.65 ¿Debemos, por tanto, concluir que, desde el punto de vista de Foucault, la libertad es un mero elemento funcional de la biopolítica? Esta última es entendida por Foucault, en sentido amplio, como «aquello que hace entrar la vida y sus mecanismos en el campo de los cálculos explícitos y hace del poder-saber un agente de transformación de la vida humana».66 En un sentido más específico, la biopolítica es, junto a la disciplina, una de las dos formas que asume el biopoder, el poder de gestionar la vida.67 Este último, a partir del siglo xvii, se ha desarrollado en dos formas principales. La primera tiene como objetivo el cuerpo, el potenciamiento de sus aptitudes, el crecimiento de su utilidad en relación a los imperativos de las estructuras en las cuales se halla inscrito: se trata de la disciplina, que Foucault define también como una anatomo-política del cuerpo humano. La segunda, por el contrario, está representada por la biopolítica de la población y se materializa en una serie de controles reguladores de los fenómenos demográficos, de la natalidad y la mortalidad, el nivel de salud o la duración de la vida.68 Mientras que la disciplina se centra en el individuo y su cuerpo, la biopolítica de la población se orienta hacia los fenómenos colectivos, intentando regular, a través de los

dispositivos de seguridad, aquello que es aleatorio en cada población.69

El biopoder es, en consecuencia, una forma de poder, al mismo tiempo, individualizante y totalizante.70 Foucault pone de relieve la estrecha conexión existente entre tal tecnología política y el capitalismo: el biopoder ha sido uno de los elementos que han hecho posible el desarrollo de este último. Esencial, para alcanzar la finalidad de ese desarrollo, ha sido la posibilidad de organizar la inserción de los cuerpos en el interior del aparato productivo (disciplina), así como hacer los fenómenos de la población funcionales a la economía (biopolítica de la población): crecimiento de las fuerzas y, al mismo tiempo, de su docilidad. Por tanto, si los aparatos del Estado han conservado y consolidado las relaciones de producción, la técnica del biopoder ha actuado sobre las fuerzas operantes en los procesos económicos, garantizándoles la adaptabilidad a los imperativos del sistema capitalista. El biopoder ha permitido el reforzamiento y la flexibilidad de los cuerpos y de la población de los que tenía necesidad el capitalismo. Al mismo tiempo, los imperativos de este último han proporcionado impulso a la generalización y perfeccionamiento de las técnicas disciplinarias y los dispositivos de seguridad.71

En lo que respecta a la consideración de la relación entre biopolítica y libertad, creo que puede considerarse que sí, en la medida en que la libertad sea reductible a «un elemento convertido ahora en indispensable para la misma gubernamentalidad».72 Foucault aclara en qué tipo de libertad piensa cuando habla de ella como correlato de los dispositivos de seguridad: «para que funcione un dispositivo de seguridad como aquellos de los que he hablado, debe existir algo que es la libertad, en el sentido moderno que el término adopta en el siglo xviii: no se trata ya de las franquicias o de los privilegios ligados a una persona, sino de la posibilidad de movimiento, de establecimiento, del proceso de circulación de los hombres y de las cosas. Es esta libertad de circulación, en sentido lato, lo que es preciso entender por el término libertad, la cual ha de ser comprendida como uno de los aspectos, uno de los rostros, que acompañan la puesta en marcha de los dispositivos de seguridad».73 El mercado es el «lugar de la validación» de la práctica gubernamental, es decir, el lugar en el que buscar el

principio de su verdad, la verificación de su eficacia:74 esto se convertirá, en el liberalismo americano del siglo xx, en el principio de inteligibilidad de las relaciones sociales y los comportamientos individuales.75

La libertad, entendida como libertad de movimiento, es funcional a la gubernamentalidad liberal. Pero la idea de libertad a la que Foucault hace referencia en Vigilar y castigar, cuando habla de la neutralización disciplinaria, es más amplia, comprendiendo también la libertad política: «si, de manera formal, el régimen representativo permite que directa o indirectamente, con o sin sustitución, la voluntad de todos forme la instancia fundamental de la soberanía, la disciplina aporta, en su base, la garantía de la sumisión de las fuerzas y los cuerpos. Las disciplinas efectivas y corporales han constituido el subsuelo de las libertades formales y jurídicas. El contrato podría ser postulado como fundamento ideal del derecho y del poder político; el panoptismo constituiría el procedimiento técnico, universalmente difundido, de la coerción. Esto no ha cesado de operar en profundidad en las estructuras jurídicas de la sociedad, para hacer funcionar los mecanismos efectivos del poder contra el cuadro formal que este se había dado a sí mismo».76

Él, sin embargo, en su mutación de perspectiva, parece tomar en consideración un concepto más restrictivo de libertad. Por otra parte, el liberalismo no ha «producido» solo la libertad de movimiento, sino que ha contribuido a «producir» la libertad política y la libertad como autonomía respecto a la elección vital (pensemos, por ejemplo, en John Stuart Mill),77 o sea, dos formas de libertad que también tienen en Foucault un valor positivo. Estas libertades, sobre todo la primera, no son necesariamente funcionales con respecto a las relaciones de poder de la sociedad liberal con la economía capitalista. El mismo Foucault, al hacer referencia a la libertad como derecho opuesto al poder, a las usurpaciones, a los abusos del gobierno y, al mismo tiempo, a la libertad como «elemento ahora convertido en indispensable a la misma gubernamentalidad»,78 no reduce la libertad a esta última acepción. La libertad, como ejercicio de derechos fundamentales y la libertad como independencia de los gobernados y los gobernantes, aún cuando se compenetran, tienen un origen histórico diferente.79 El primer paradigma, como se ha apuntado

antes, toma forma en el contexto de la reacción contra la razón de Estado;80 esta es una de las formas que asume la actitud crítica que surge a partir del siglo xvi.81 Sin embargo, es en el horizonte del liberalismo donde esta actitud encuentra un terreno fértil sobre el que crecer y difundirse.82 En otros términos, el liberalismo no se limita a sufrir las instancias de la libertad que se basan en la idea de que esta es uno de los derechos fundamentales, sino que la alimenta. Tal instancia, y este es el aspecto interesante, puede llegar a minar las relaciones de poder que surgen de la sociedad liberal con la economía capitalista. Con la puesta en órbita de lo que Norberto Bobbio denomina el «código de derechos» individuales,83 el crecimiento de la conciencia de la libertad y la igualdad entre los individuos, la crescita tiende a generar una interferencia en la confrontación de las desigualdades que, a su vez, puede alimentar la lucha y la búsqueda de autogobierno.84 Y la misma Declaración de Derechos del 89, escribe Guido De Ruggiero, contiene en potencia, además de las revoluciones liberales y democráticas, también la revolución social: de ella, en efecto, emerge una nueva interpretación de los principios de libertad e igualdad, que atiende, más que a la forma, a la sustancia misma de los derechos, y que favorece el nacimiento de luchas que, sin contentarse con la mera igualdad ante la ley, reivindican la igualdad social.85 En Marx encontramos, a este respecto, análisis y esbozos de gran interés.86

Por otra parte, esto hace más comprensible la permanencia de los procedimientos de control y coerción en las sociedades liberales.87 Si la libertad fuese un mero producto de las prácticas gubernamentales liberales, ¿por qué sería necesario activar procedimientos coercitivos? Una respuesta que podría no minar la idea de libertad como elemento indispensable a la antedicha gubernamentalidad, es que la coerción es necesaria para impedir o hacer frente a los excesos de aquella libertad de movimiento generada por el liberalismo que, superados determinados límites, determina un malfuncionamiento o un bloqueo del sistema de libre mercado: pensemos en la libertad de comercio que, más allá de cierto límite, conduce a la hegemonía de un país que, a su vez, amenaza la misma libertad de comercio.88 Pero puede también preguntarse si el liberalismo no concurre a crear las condiciones necesarias para el crecimiento de libertades que parecen disfuncionales en cuanto minan las relaciones de poder que surgen

en la sociedad liberal con la economía capitalista. Es significativa, desde esta perspectiva, la referencia de Foucault a la Trilateral, cuando habla de los costes económicos del ejercicio de la libertad política:89 para la Trilateral esta última es peligrosa en la medida en que extiende entre otros los límites de tolerancia por parte del sistema económico de las reivindicaciones de participación de la base, fundadas sobre la idea de que estas vehiculan derechos fundamentales, reivindicaciones que vienen alimentadas por los principios mismos de legitimación del poder político en las democracias de tipo liberal vigentes en el mundo occidental.90 Para tener un cuadro más completo de la cuestión, creo, por tanto, que hay que integrar la perspectiva adoptada en Vigilar y castigar con aquella que se asume en los cursos de 1978 y 1979, en lugar de sustituirla por la que aparece en estos últimos.

Se perfila así un entramado complejo, y en ciertos aspectos contradictorio, entre liberalismo y libertad, un entramado que, entre otras cosas, pone también en juego un paradigma de libertad que tiene su raíz en el «código de derechos» fundamentales, al que el mismo Foucault atribuye un valor positivo: «existe una ciudadanía internacional que tiene sus derechos y sus deberes, y que se empeña en rebelarse frente a todo abuso de poder, cualesquiera que sean los autores y las víctimas».91 Habla también de los «derechos intangibles» que todo gobierno debe garantizar a los individuos, incluso a aquellos que son procesados,92 y afirma que «el poder necesita siempre oponer leyes invalidables y derechos incondicionales».93 Los derechos no son aquí máscaras del poder disciplinario, sino palancas para la lucha contra los abusos de poder, importantes instrumentos de libertad: «Amnistía Internacional, Terres des hommes, Médicos del mundo son iniciativas que han creado este nuevo derecho: el derecho de los individuos privados a intervenir de forma efectiva en el ámbito de la política y la estrategia internacionales».94 Y, a propósito de los derechos humanos: «es posible que el humanismo no sea, en efecto, universal, y que por el contrario se circunscriba a una situación muy determinada (...) Pero esto no quiere decir que debamos desembarazarnos de lo que denominamos derechos humanos o del concepto de libertad, sino que podemos decir que la libertad o los derechos humanos deben tener ciertos confines. Por ejemplo, si hace ochenta años se hubiese preguntado si la virtud femenina era

un elemento constitutivo del humanismo universal, la respuesta habría sido unánimemente afirmativa».95

No ocultaremos, obviamente, las prácticas de sujeción que se producen en el interior de las sociedades liberales, ni la funcionalidad que una cierta libertad asume en relación al sistema económico que se desarrolla en su interior. Sin embargo, la hipótesis que pretendo proponer es que la biopolítica surge sobre un terreno, el del liberalismo, que es también el horizonte que favorece prácticas de libertad no reductibles a meros elementos indispensables a la gubernamentalidad liberal y a la biopolítica de la población que está vinculada a ella. Entre tales prácticas se insertarán también aquellas que se relacionan con la estetización de la propia existencia, a las que Foucault atribuye tanta importancia en sus reflexiones. La estética de la existencia es entendida como elaboración autónoma, al mismo tiempo, de un yo y un «nosotros»96 capaz de salvaguardar las diferencias personales, evitando toda imposición de códigos de comportamiento universales.97 El filósofo francés afirma: «me pregunto si nuestro problema no será hoy similar al suyo [el de los griegos, n.d.a.], desde el momento en que la mayor parte de nosotros no cree ya que la ética puede ser fundamentada sobre la razón, y dado que no queremos un sistema legal que interfiera con nuestra vida privada, moral y personal».98 Precisa, por el contrario, que los griegos, pese a la importancia que tienen para nosotros, no pueden servirnos de modelo:99 es al presente a donde Foucault mira. En efecto, a su parecer, hoy la idea de la moral como obediencia a un código de reglas está fuera de lugar, y a esta ausencia debe corresponder la búsqueda de una estética de la existencia. Foucault considera como positivo el hecho de que la puesta en discusión de las reglas de comportamiento haya dejado a las personas, «la posibilidad de determinarse, de escoger su propia existencia»:100 el filósofo francés parece aquí reclamar la libertad, sobre la que tanto insiste en sus últimos trabajos y entrevistas, de «crearse» a sí mismo, de proporcioar un estilo a la propia vida, incluso permaneciendo dentro de los límites en que inevitablemente puede darse tal práctica de libertad.101

El contexto que aparece mayormente abierto a la posibilidad de una estética de la existencia, por tanto, no es el mundo griego, sino el

mundo contemporáneo, o mejor, las modernas sociedades occidentales. Pero estas son también las sociedades en el interior de las cuales, para Foucault, es todavía central la gubernamentalidad del liberalismo. Es interesante interrogarse ahora acerca de la mencionada apertura de un espacio para la libertad, como autónoma estilización de la propia existencia: ¿Qué ha de suceder para que esta pueda acaecer, pese al liberalismo, o quizá más bien gracias a este? La crisis de la moral como código heterónomo de reglas a imponer a todos, ¿no habría sido posible gracias a algunos importantes aspectos del pensamiento liberal? Pensemos, tan solo por poner dos ejemplos en Stuart Mill y, en cierto modo, en Kant, sobre cuya noción de Ilustración se centra Foucault al reflexionar sobre el nexo entre crítica y libertad.102 El liberalismo parece jugar un papel relevante en aquella demolición de los parámetros identitarios normativos, que constituyen una condición imprescindible de la libertad como estetización de la propia existencia.

Desde esta perspectiva, me parece interesante referirme a la puesta en discusión, por parte de la razón liberal, de la normación disciplinaria, que consiste en la «introducción de un modelo optimizado constituido en función de un cierto resultado, de forma de hacer a la persona, sus gestos y actos, conformes a tal modelo»; por lo que «normal es quien es capaz de conformarse a esta norma, anormal quien no lo consigue».103 En la disciplina se parte de la norma, para después determinar quién es normal y quién anormal: es por este motivo que, afirma Foucault, se debería hablar de normación, más que de normalización.104 Al contrario, para los dispositivos de seguridad «la norma es un juego en el interior de la normalidad diferencial. Tenemos primero al sujeto normal; la norma se produce, se fija y deviene operativa a continuación de este estudio de la normalidad. Diría, por tanto, que no se trata ya de una normación, sino de una normalización en sentido estricto».105 Foucault pone como ejemplo las intervenciones, centradas en la inoculación-vacunación, contra la viruela en el siglo xviii: se toma en consideración a toda la población, enfermos y no enfermos, para individualizar la tasa de morbilidad y de mortalidad probables, sobre la base de análisis estadísticos, tasa que se asume, por tanto, como «normal». En segundo lugar, se pone a punto un estudio más preciso de los casos de contagio y deceso en relación a la edad, la

región, etc., interviniendo sobre aquellos sectores que tienen tasas más altas con respecto a la «normal» y tratando de reconducirlos a los niveles de normalidad; de este modo, obviamente, se provoca también una reducción del nivel medio.106

Lo que cuenta mayormente de cara a los fines de nuestra exposición es que, con el abrirse camino de una normatividad estadística, asistimos a una transformación del principio de norma que, de exterior-trascendente, se convierte en inmanente al ser vivo que es tomado en consideración por el poder: «creo que la característica fundamental de los dispositivos de seguridad es, precisamente, esta capacidad de regular permaneciendo dentro del elemento de la realidad».107 En otros términos, la «norma es el modus en el que se organiza y desarrolla el viviente: modus de autogobierno de las fuerzas sociales y modus del que un eficaz gobierno de los vivientes debe tomar nota».108 Se perfila así «una lógica inmanente y, sin embargo, normativa».109

Ha de precisarse que la puesta en discusión, por parte de la razón liberal, de la normación disciplinaria no implica el inmediato y general debilitamiento de esta última en el interior de las modernas sociedades liberales. Foucault afirma, en efecto, que con el gobierno de la población las prácticas disciplinarias se desarrollaron en el siglo xvii y al inicio del siglo xviii; lejos de quedar arrinconadas, resultaron valorizadas. El mismo discurso es válido en lo que se refiere al poder soberano: soberanía, disciplina y gestión de gobierno no siguieron una sucesión cronológica, sino que formaron más bien un triángulo cuyo objetivo esencial es la población y cuyos mecanismos fundamentales son los dispositivos de seguridad.110

A pesar de que, en ocasiones Foucault enfatiza la tendencia de las técnicas disciplinarias a recubrir por entero el cuerpo social, se preocupa después de aclarar que no ha querido sostener que las sociedades occidentales modernas hayan sido disciplinarias en todos sus aspectos: el objetivo de su indagación sobre los sistemas penales, afirma en Estructuralismo y post-estructuralismo, no era describir el modo en que los poderes habían funcionado a partir del siglo xviii, sino, de un modo más concreto, estudiar la forma de poder que se ejerce en el interior de determinadas instituciones que

han podido servirle de modelo.111

Los estudios de Foucault se han orientado a comprender los rasgos de algunas racionalidades políticas específicas112 y, por tanto, de tecnologías de poder que, lejos de ocupar en exclusivo y por entero el campo social, han coexistido, a veces de manera dramática y no sin tensiones, con otras tecnologías que se basan sobre formas diferentes de racionalidad política. Los dispositivos de seguridad biopolíticos que han surgido en el interior de las sociedades liberales pueden, sin embargo, convivir con los mecanismos disciplinarios y, en determinados contextos, valorizarlos incluso: la norma de la disciplina y la norma de regulación pueden darse al mismo tiempo e incluso interactuar entre sí.113 Al margen del hecho de que, como hemos visto, la gubernamentalidad que surge en el siglo xviii está marcada por la tendencia a la preeminencia sobre la soberanía y sobre la disciplina de aquel poder que «tiene por objetivo la población, por principal saber, la economía, por instrumentos técnicos esenciales los dispositivos de seguridad».114

Creo que puede afirmarse, sin abandonar el planteamiento conceptual foucaultiano, que la lógica de la gubernamentalidad liberal, en el interior de la cual se desarrollaron los dispositivos de seguridad, es distinta y, en ciertos aspectos, antagónica con respecto a la de la reglamentación disciplinaria. No es, sin embargo, el caso que el filósofo francés afirme que en la sociedad contemporánea —en la que, como hemos visto, es aún central la gubernamentalidad descubierta en el siglo xviii— esté superada la centralidad del modelo disciplinario. Tal modelo, en opinión de Foucault, en los países industrializados, ha entrado en crisis y muchas categorías de personas no están sometidas ya a la disciplina:115 «en estos últimos años, la sociedad ha cambiado y también los individuos; entre ellos existe cada vez una mayor diversidad, son más diferentes e independientes».116 Siempre desde esta perspectiva, Foucault observa: «a partir de los años sesenta, nos hemos dado cuenta de que este poder tan costoso no era ya tan indispensable como se creía, que las sociedades industriales podían contentarse con un poder sobre el cuerpo menos cerrado. Se ha descubierto entonces que los controles de la sexualidad podían atenuarse y tomar otra forma (...) Queda por estudiar de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad de hoy».117

Como emerge en este pasaje, reconocer la crisis de la disciplina no significa sostener que el poder no se dirija ya al individuo y su cuerpo: se trata, más bien, de preguntarse sobre las nuevas formas a través de las cuales se produce una individualización que no se ejerce ya, o se ejerce cada vez menos, como poder cerrado y capilar orientado a «fabricar» a los individuos, es decir, a transformarlos sobre la base de normas impuestas a ellos desde el exterior. Se trata de una cuestión relevante, también desde una perspectiva de «teoría crítica», desde el momento en que, concentrándose sobre el presunto carácter disciplinario de nuestra sociedad, se acaba en cierto modo errando el tiro, dejando entre sombras aquello que constituye las nuevas y principales prácticas de control y sujeción que se ocupan de los individuos.118

Si, en consecuencia, consideramos el liberalismo a la luz de la antedicha transformación de lo normativo, podremos tal vez afirmar que los derechos, en el nuevo contexto gubernamental, ya no son solo, y puede que ni siquiera principalmente, instrumentos para limitar el poder ejercido según la lógica de la razón de Estado y de los dispositivos disciplinarios, sino que se han convertido en las condiciones jurídicas del libre manifestarse de la autonormatividad del viviente (autonomía) y, por tanto, de la estilización de la propia existencia. El liberalismo, por tanto, no ha quedado reducido a mera práctica de sujeción, ni a mera mistificación ideológica: esto, en efecto, es también un importante recurso del cual, aún situándose en una perspectiva foucaultiana, sería un error tratar de deshacerse.119

El mismo Foucault admite que lo que él propone no es una interpretación exhaustiva del liberalismo, sino un nivel de análisis posible: el que se refiere a la «razón gubernamental», o sea, de los «tipos de racionalidad que se utilizan en los procedimientos orientados a dirigir la conducta de los hombres, mediante la administración estatal.120 Se trata de un aspecto importante, ya que él parece descuidar, o al menos no considerar adecuadamente, los elementos «liberadores» del liberalismo, o mejor, los factores que han servido para crear un terreno fértil para que surja la práctica de la libertad que él mismo considera necesario perseguir. Es significativo, desde esta perspectiva, lo que afirma en relación al hecho de que el liberalismo no implica que la libertad se vea

aumentada y que, medir la cantidad de libertad en un sistema o en otro, no tiene mucho sentido, ya que la libertad no es un universal, sino una relación actual entre gobernantes y gobernados.121 Lo que parece disminuir la importancia de todo criterio de comparación entre los regímenes políticos y las formas de dominación que estos ponen en práctica; además, tal afirmación aparece en contraste con el valor normativo que la libertad, en sus diversas acepciones, asume en el interior del discurso foucaultiano y con cuanto el filósofo afirma, como hemos visto, sobre los derechos intangibles e incondicionados.122

En síntesis, creo que es lícito afirmar cuanto sigue. El liberalismo favorece el surgimiento de la libertad, pero tal libertad asume formas e implicaciones diversas: a veces es una libertad que es un correlato de las prácticas gubernamentales (libertad de iniciativa económica, de movimiento); a veces es una libertad que, si se dan ciertas condiciones, puede convertirse en disfuncional respecto a las disposiciones del poder en las sociedades liberales con la economía capitalista (libertad política); a veces, en fin, es una libertad que aún no siendo por sí misma disfuncional con respecto a las prácticas gubernamentales, no las amenaza si no cuando trata de traducirse en libertad política (libertad como estilización de la propia existencia). En referencia a este último aspecto, es preciso no olvidar que es el mismo Foucault quien afirma que debemos desembarazarnos de la «idea de una relación analítica o necesaria entre la ética y otras estructuras sociales, económicas o políticas», o sea, de la idea según la cual no es posible cambiar, por ejemplo, nuestra vida familiar o sexual, sin poner en peligro nuestra economía, la democracia, etc.123

El cuadro se hace aún más complejo, en mi opinión, con una hipótesis ulterior; es decir, que el poder, centrándose en la vida, favorece el surgimiento de reivindicaciones de libertad. En un pasaje que es útil leer por extenso, Foucault escribe a propósito del biopoder: «contra este poder aún nuevo en el siglo xix, las fuerzas de resistencia se han apoyado incluso sobre aquello en lo que él se había centrado —es decir, sobre la vida y sobre el hombre en cuanto ser viviente— (...) lo que se reivindica y se convierte en objetivo, es la vida, entendida como necesidad fundamental, esencia concreta del hombre, realización de su virtualidad, plenitud de

posibilidades. Poco importa que se trate o no de una utopía; tenemos que realizar aquí un proceso real de lucha; la vida como objeto político ha sido en cierto modo tomada al pie de la letra y enfrentada contra el sistema que comenzaba a controlarla. Es la vida, mucho más que el Derecho, lo que se convierte entonces en el terreno de la puesta en juego de la lucha política, incluso si esta se formula a través de afirmaciones de Derecho. El "derecho" a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades, el "derecho"' a inventar, a ir más allá de todas las opresiones o "alienaciones", a ser todo lo que se puede llegar a ser, este "derecho" tan incomprensible para el sistema jurídico clásico, ha sido la réplica política de todos estos nuevos procedimientos de poder que, a su vez, no participan del derecho tradicional de soberanía».124

La hipótesis es que el poder «valoriza» aquello sobre lo que se orienta, lo lleva a convertirse en el terreno de un encuentro,125 es decir, abre un espacio posible de libertad. A este respecto, resulta emblemático cuanto Foucault afirma en relación a la definición médica de la homosexualidad que, a su parecer, ha constituido un instrumento muy importante para combatir la opresión de la que fue víctima la homosexualidad entre finales del siglo xix y principios del xx: «esta medicalización, que era un medio de opresión, ha sido siempre también un instrumento de resistencia porque se podía decir: "Pero si somos enfermos, ¿por qué nos condenan? ¿por qué nos desprecian?", etc. Es cierto que hoy este discurso es muy ingenuo, pero en la época fue muy importante».126 En el interior de este marco de referencia se situarían, tal vez, las luchas de los años sesenta y setenta, que para el filósofo francés han tenido como objetivo, entre otras cosas, el derecho a la diferencia, subrayando aquello que hace al individuo verdaderamente único y atacando aquello que lo recluye en sí mismo y lo vincula a la propia identidad de un modo forzoso.127

El poder sobre la vida tiende a transformarse continuamente en el poder de la vida.128 La fuerza sobre la que insertar las prácticas de libertad no se entiende, sin embargo, como «nuda vida»,129 antes de la forma, sino como «un modo de ser de la vida», un poder de «forma», en el interior de una concepción que, contra todo naturalismo, mezcla siempre el bios con el artificio humano, sin

romper jamás su correlativa constitución: la lucha contra las formas de sujeción puede ser conducida tan solo por la subjetividad política y no por una potencia vital que huye a la historicidad y el artificio.130 Desde esta perspectiva, resulta emblemático el rechazo, por parte de Foucault, de todo paradigma normativo e inmutable de la naturaleza, a pesar de que su reflexión sobre la libertad como estilización de la propia existencia, como capacidad de dar «forma» a la propia vida, a través de las «prácticas racionales y voluntarias»:131 precisa, sin embargo, que el sujeto se constituye a través de las prácticas de libertad, siempre a partir de algunas reglas y convenciones pertenecientes al propio contexto cultural.132

Una última cuestión concierne a los dispositivos biopolíticos de seguridad, los cuales, en opinión de Foucault, intentan «estructurar un ambiente en función de una serie de acontecimientos o elementos posibles que son susceptibles de ser regulados en un cuadro polivalente y transformable».133 La biopolitica, como sabemos, interviene sobre los fenómenos colectivos: «será por tanto necesario modificar o reducir los estados mórbidos, prolongar la vida, estimular la natalidad. Pero sobre todo será necesario poner a punto mecanismos reguladores que, en el interior de una población global, con los fenómenos aleatorios que la acompañan, se encuentran en posición de determinar el equilibrio, conservar una medida, establecer una suerte de homeóstasis, asegurar compensaciones. En suma: se deberían instalar mecanismos de seguridad en torno a cuanto de aleatorio exista en cada población de seres vivientes. Se tratará, en definitiva, de optimizar un estado de vida».134

Creo que hay que preguntarse si, y en qué medida, los mencionados dispositivos, no crean también las condiciones para hacer aparecer esa libertad que Foucault describe en forma positiva. Dejando por descontado la preciosa utilidad crítica de los estudios foucaultianos, por ejemplo, los que se refieren a los procesos de medicalización de la sociedad,135 pienso que hay que evitar toda simplificación y visión unilateral, preguntándose si alguna medida conexa a los dispositivos biopolíticos no resulta también útil para mejorar la vida y no concurren de igual manera sobre la tarea de crear condiciones de la libertad. Pensemos en las intervenciones sobre las

enfermedades endémicas:136 el motivo es económico (cálculo de costes), pero el efecto resultante es una mejora de la vida individual. Foucault parece comprender después los aspectos positivos del hecho de que una cierta asistencia médica o farmacológica aparte a la muerte del sufrimiento y el dramatismo.137 El mismo discurso puede hacerse con respecto a las intervenciones de la seguridad social contra el envejecimiento o la enfermedad.138 Tales intervenciones, ¿no contribuyen quizá a liberar a los individuos de algunos obstáculos que se oponen a la libre estilización de la existencia? Es significativo cuanto Foucault afirma en relación a la mejora de las condiciones de existencia de los ancianos, en relación a su libertad de movimiento y a su vida relacional.139 En términos más generales, ha de plantearse la cuestión de si el Welfare State, en cuanto sistema de seguridad social, no ofrece también resortes para el ejercicio de una serie de libertades,140 es decir, de la seguridad en cuanto condición de la libertad. Me parece interesante que el filósofo francés, en una de sus últimas entrevistas sobre el tema, al criticar los efectos de sujeción de nuestros sistemas de tutela social, no deje de reconocer también sus aspectos positivos y no llegue a la conclusión de que deban ser abolidos, sino que más bien deben ser repensados con el fin de garantizar a cada cual una autonomía real, entendida como independencia.141 A tal fin, auspicia también un compromiso de los individuos en la determinación de los ejes normativos en base a los cuales se realiza la elección en tales ámbitos, un compromiso tendente a asegurar el más amplio consenso.142 Me parece evidente que Foucault asuma un paradigma de libertad como autonomía, que es central en el liberalismo.

Liberación y libertad son obviamente cosas diferentes, como el filósofo francés no se olvida de poner de relieve.143 Pero también admite que, a menudo, la liberación sea la condición para una práctica de la libertad. Resulta especialmente significativo su reconocimiento del valor de la liberación, al inicio de los años setenta, conectado a las reivindicaciones de los derechos sexuales: se trata de una condición esencial para la creación de una nueva cultura, de una nueva forma de vida.144 Una vez más, se verifica el proceso por el cual la vida, como objeto político, se vuelve contra el sistema que pretende controlarla, en el interior de un juego continuo de fuerzas, entre las formas de sujeción y prácticas de

libertad siempre nuevas.145

El entramado entre biopolítica, liberalismo y libertad, aparece, por tanto, como algo complejo y parece articularse sobre planos diferentes. Creo que la riqueza del discurso foucaultiano, con sus limitaciones, pero también con los numerosos esbozos de análisis y de investigación que lo caracterizan, tan solo puede ser comprendido desde la más amplia perspectiva y teniendo en cuenta de la forma más abierta posible sus reflexiones a propósito de los aspectos y condiciones de la libertad.

Capítulo 3

Foucault.

Las relaciones entre el poder y la vida

Cuauhtémoc Nattahí Hernández Martínez

«La patente del genoma y el desarrollo de las máquinas inteligentes;
las biotecnologías y la puesta a trabajar de las fuerzas de la vida,
trazan una nueva cartografía de los biopoderes.
Estas estrategias ponen en discusión las formas mismas de la vida.»
Mauricio Lazzarato, «Del biopoder a la biopolítica»

Introducción

Desde que, en los años setenta, Michel Foucault habló de biopoder y biopolítica y en sucesivos trabajos elaboró y desarrolló los conceptos de cara a la configuración moderno-disciplinaria del poder, se han venido a desarrollar diversas re-formulaciones en el marco de los más variados usos teóricos de los conceptos. En este sentido, en el trabajo teórico que se ha hecho sobre el concepto de biopolítica, se pueden distinguir por lo menos dos momentos importantes: en primer lugar, su aparición en la obra foucaultiana, lo que constituyó en su momento una novedad, introduciendo otras posibilidades de comprensión, aunque fue eclipsado casi inmediatamente tanto en su obra como en su lectura por otras cuestiones y conceptos; y, en segundo lugar, las apropiaciones y reformulaciones llevadas a cabo principalmente por G. Agamben, R. Esposito y A. Negri-M. Hardt hacia fines de los noventa dentro de la lectura política que hicieron de Foucault. Reformulaciones teóricas del concepto que parecen interesantes ante todo por dos cosas, primero porque, aún asumiendo al pensador francés como referente principal, a menudo han dado lugar a concepciones de la biopolítica que van mucho más allá del sentido y alcances que Foucault atribuyó a tal noción y porque, como consecuencia de lo anterior, el concepto de biopolítica se ha convertido en uno de los principales conceptos del pensamiento crítico para hacer inteligible la dominación contemporánea.

En el presente texto, reconstruimos, sucintamente, en dos momentos sucesivos, el sentido y el estatuto teórico originarios del concepto de biopolítica, tal como se encuentra en su formulación inicial en la obra de Michel Foucault, haciendo un recorrido alrededor de algunos relieves que posee el concepto en las distintas escalas de análisis en que trabajó la noción e intentando poner de relieve, particularmente, la importancia que Foucault otorgaba a la dimensión económica a la hora de analizar la problemática que refiere el concepto. Se trata de una serie de consideraciones

meramente expositivas, cuyo objetivo solo es introducir desde el plano teórico-conceptual la problemática acuciantemente contemporánea a la que hace alusión el concepto.

Biopoder: anatomopolítica del cuerpo y biopolítica de la población

La primera vez que Foucault utilizó sistemáticamente el término «biopolítica» fue en Defender la sociedad y está referido a una problemática peculiar: el nacimiento del racismo del Estado moderno. La biopolítica es presentada como una forma de poder que se diferencia del poder de tipo jurídico-soberano, por un lado, y de los dispositivos disciplinarios propiamente dichos, por otro. Pero en este primer texto, el análisis de la emergencia del biopoder en las sociedades modernas, del tipo de poder que tomó a su cargo la vida de los hombres, se hace en el marco de un esquema que pone en el centro del análisis al discurso histórico de la guerra.

En este texto, Foucault trata de hacer inteligibles las relaciones de poder y los procesos históricos a partir del discurso de la guerra y en este sentido lo vemos, después de establecer algunas precauciones de método, haciendo un pormenorizado recorrido por los siglos xviii y xix francés alrededor del saber histórico de la guerra en sus tres focos de despliegue, primero centrado en las nacionalidades, después en las clases sociales y finalmente en la raza. Entre otras cosas, muestra cómo se estatizó la guerra, esto es, cómo quedo en manos de un poder central y ya no como una cuestión entre individuos y cómo fue apelando cada vez más a hechos que llegan a considerarse «brutos» físico-biológicos hasta dar lugar al discurso de la guerra de razas. En el marco de este análisis, sitúa hacia fines del siglo xix un fenómeno fundamental para entender el biopoder moderno: la estatización de lo biológico, el surgimiento de «un ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente».146

A diferencia del poder de soberanía (ejemplificado por Foucault con la teoría clásica de la soberanía) vigente en las sociedades monárquico-medievales que podía «hacer morir y dejar vivir», esto es, que tenía derecho de dar muerte a los súbditos, aparece el poder

«de hacer vivir y dejar morir» no solo como una transformación a nivel teórico del derecho político del siglo xix sino también como una transformación a nivel práctico de las técnicas, mecanismos y tecnologías de poder. Mientas el poder soberano de antaño se ejercía sobre todo como derecho de apropiación o mecanismo de sustracción de las cosas, del tiempo, de los bienes y que culminaba en la posibilidad de apoderarse de la vida para suprimirla, durante la edad clásica va a suceder una profunda transformación teórico-práctica a través de la que van a establecerse otros mecanismos de poder que van a tener como tarea incitar, reforzar, controlar, vigilar, aumentar, multiplicar y organizar las fuerzas corporales vitales antes que doblegarlas o suprimirlas. Se trata de un poder que administra la vida enteramente, un poder que se ejerce sobre la vida en todas sus aristas y pormenores.

Si como parte de este nuevo poder, constatamos, dice Foucault, la aparición de las disciplinas en los siglos xvii y xviii, durante la segunda mitad del xviii apareció otra tecnología de poder que no sustituye a las disciplinas sino las engloba e integra, una tecnología que es de otro nivel y que «tiene otra superficie de sustentación y se vale de instrumentos completamente distintos».147 A diferencia de la disciplina que se dirige al cuerpo individual, la nueva técnica de poder se aplica ahora a la vida de los hombres en tanto especie, no en tanto cuerpos individuales sino en tanto forman «una masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera».148 «Biopolítica de la especie humana» que tuvo como objeto a la población en todos sus procesos y para lo cual desarrolló sus propios mecanismos de regulación; los cuales pretendieron regularizarla y constituyeron, junto a los mecanismos disciplinarios, la sociedad de normalización. Juntos, mecanismos disciplinarios y mecanismos de regulación, conforman el biopoder, tecnología de poder disciplinario-regulador que emergió para regir el cuerpo económico y político de una sociedad en vías de explosión demográfica e industrialización. Justamente, dice Foucault, la aparición y el ejercicio del biopoder fue lo que hizo posible que el racismo se inscribiera en los mecanismos del Estado moderno.149

En más o menos las mismas coordenadas, encontramos al biopoder en La voluntad de saber publicado en 1976. En este texto, da

nombre a las dos vertientes del biopoder: a los mecanismos disciplinarios que se ejercen sobre el cuerpo del individuo los llama «anatomopolítica del cuerpo humano» y a los mecanismos de seguridad que toman al hombre en tanto especie «la biopolítica de la población».

Después de haber hecho una historia arqueológico-genealógica de la noción de sexo y haber puesto de relieve mediante ello el despliegue histórico de lo que llama «el dispositivo de sexualidad», Michel Foucault en el capítulo final de esta obra retoma brevemente la comparación planteada en el texto anterior entre el antiguo poder de muerte de las sociedades medievales y monárquicas de soberanía y el poder sobre la vida de las sociedades moderno-disciplinarias. Aunque se trata, en realidad, de un apartado programático, cuya problemática, el biopoder, desarrolló y amplió en los cursos lectivos que dictó en el Collège de France, en esta obra la sexualidad es presentada como el primer objeto de control en ambos registros disciplinarios y regulatorios. Tanto el control sobre el cuerpo como sobre las poblaciones se implementaría a partir de la configuración histórica de la experiencia de sexualidad moderna.

En el curso lectivo de 1977-1978, Seguridad, territorio y población, Foucault va a continuar el análisis del biopoder, pero ahora cambia la grilla de análisis, ya no utilitza la guerra como analizador, ahora la «gubernamentalidad» es la noción que le sirve de clave para explicar los mecanismos del biopoder. Ya no se trata de hacer inteligibles los procesos históricos a partir del discurso de la guerra, ahora se trata de reconstruir la emergencia del biopoder a partir del análisis del liberalismo como forma concreta de gubernamentalidad de las sociedades modernas; a la vez que se empieza a dejar de lado la caracterización de los dispositivos disciplinarios y el análisis se aboca de lleno a los mecanismos de regularización (o dispositivos de seguridad como se les llamará también) en su gestión administrativa de las poblaciones. David Alesio menciona además otro deslizamiento, ya no se habla de una «estatización» en el análisis de la biopolítica sino ahora a esta se le toma como una estrategia general de poder, lo que implica una mayor amplitud en el análisis al referir una descentralización creciente en el ejercicio de la biopolítica.150

Los dispositivos de seguridad, que no emanaban directamente del Estado en su afán biorregularizador, establecieron una relación población-gobierno sometida a una cierta racionalidad política, mediante la que se pretendió conformar, guiar, normar las aspiraciones de las personas y proscribir a su vez acontecimientos que llegaron a considerarse como no deseables. Gubernamentalidad política de las poblaciones que se ejerció a través de los dispositivos y tecnologías de la razón de Estado y la policía, la cual recogió a su vez las tecnologías propias de la pastoral cristiana medieval,151 y del desarrollo de toda una serie de saberes prácticos sobre la población y de procedimientos conducción de la conducta de los hombres, tales como el tratamiento de la enfermedad como asunto de salud pública o el internamiento de individuos considerados como perturbadores del orden social.

Este régimen de gobierno, como también la llama Foucault en el contexto de esta obra, tuvo como propósito fundamental el mantenimiento del Estado y de la producción, para lo cual se ejerció mediante el control y el conocimiento sobre las fuerzas vitales que conforman la población. Esta aparece entonces como un cuerpo social productivo que debe ser homogenizado y potencializable.

«La población -decía Foucault en Defender la sociedad—, que hay que distinguir tanto del concepto de sociedad de los juristas como del individuo-cuerpo, es el objeto sobre el cual se despliegan los dispositivos de regularización y que la toman como problema a la vez científico, político y biológico.»152

La población así conformada gracias a la estadística, a la ciencia de la economía política y a las múltiples tecnologías de gobierno fue la masa global dispuesta a trabajar, a vivir (o mejor dicho a sobrevivir) y a morir para que el Estado y la producción pudieran mantenerse.

El biopoder no se redujo, sin embargo, a los procedimientos biopolíticos que produjeron una población como elemento indispensable del sistema de producción y del aparato político, estos procedimientos junto a los mecanismos disciplinarios tuvieron en última instancia como objeto la vida misma. No se trata solo ya de la medicalización de la sexualidad, la locura o la delincuencia, en

realidad fue todo un conjunto de instituciones y ámbitos como la familia, el ejército, la escuela, la policía o la administración de las colectividades los que van hacer motivos de intervención del biopoder. En La voluntad de saber, decía Foucault: «Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desplegó la organización del poder sobre la vida. La introducción durante la edad clásica de esta gran tecnología de dos caras [...] caracteriza un poder cuya función más elevada, en lo sucesivo no es tal vez matar sino invadir la vida enteramente.»153

Estamos, pues, en términos de Foucault, ante la doble génesis de una forma de poder que convirtió a la vida en el objeto primordial de su trabajo.

Desde la óptica de Foucault, este biopoder moderno fue un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo. A su juicio, fue gracias a los sometimientos, a las vigilancias, al adiestramiento y a las regulaciones administradas como este pudo desarrollarse.154 Aunque irreductible al poder económico, la biopolítica de las poblaciones aseguraría, no obstante, la racionalización económica del crecimiento del cuerpo social. En este sentido, frecuentemente lo vemos haciendo hincapié en que el biopoder nació históricamente como un requerimiento vital de la sociedad en su conjunto en plena época de industrialización y explosión demográfica y en relación siempre al «factor económico». Si en Vigilar y castigar había planteado que los mecanismos del poder disciplinario estaban destinados a extraer la fuerza productiva, a maximizarla y potencializarla; en los cursos lectivos posteriores, plantea ahora que los dispositivos biopolíticos van a ser desplegados para conformar una población productiva. Los fenómenos de la natalidad, de la mortandad, de la longevidad serán tratados como problemas y objetos de saber y control de la biopolítica en una multitud de conexiones con las cuestiones económicas. La morbilidad, por ejemplo, llega a ser tratada y considerada en términos de costos económicos y la medicalización de la población en este sentido también tenía como objetivo impedir la reducción de la fuerza productiva.155

Es así como Foucault inscribe al biopoder en el capitalismo como

modo de producción, pero siempre conservando respecto de él su autonomía e independencia de funcionamiento.

Gubernamentalidad biopolítica (neo)liberal

Tal como hemos podido ver, hasta Seguridad, territorio y población de 1977-1978, Foucault había considerado que el correlato de la biopolítica era algo bien preciso y delimitado: el cuerpo individual, la vida fisiológica y el cuerpo de la población. En aquellos momentos, Foucault utilizaba los conceptos de biopoder y biopolítica para hacer alusión a una constelación histórica en la que la vida y el conjunto de procesos vitales entran en escena como fuerza productiva subyacente a cada cuerpo individual y al cuerpo de la población, los cuales llegan a formar parte de una estrategia política (biopolítica) y de una estrategia general de poder (biopoder) propias de una sociedad de normalización. Esto es, entendía la biopolítica como una biopolítica de la población cuyos mecanismos de regularización tomaron a su cargo una serie de procesos vitales como los nacimientos, la longevidad, las muertes, el nivel de salud, la producción, etc., siempre encabalgándose con los dispositivos de disciplinamiento y su mecánica polimorfa (la anatomopolítica del cuerpo humano individual), para hacer proliferar la vida, normarla y regularizarla.

Sin embargo, a parir del curso lectivo de 1978-1979 Nacimiento de la biopolítica, se rebasa más claramente la problemática originaria que acompañó al biopoder en su gestación en el discurso foucaultiano y se cambia no solo la orientación y grilla de análisis (de la grilla de la guerra a la grilla de la gubernamentalidad) sino incluso el objeto de análisis.

A partir de aquí, Foucault abandona el término, no así el concepto, de «biopolítica» y empieza a utilizar el de «gubernamentalidad» para referirse en parte a lo que hasta entonces recogía aquel concepto. Es como si Foucault asumiese que la biopolítica solo tiene sentido dentro de la lógica del gobierno liberal y por eso requiriese dejar en suspenso aquella otra escala de análisis que había trabajado anteriormente en relación a los ajustes de los procesos

poblacionales, al complemento del control disciplinario de los procesos individuales, a los factores económicos del capitalismo o a la intervención de los poderes en la definición de la vida y de sus objetivos. No es que el concepto de biopolítica pase a significar lisa y llanamente gobierno liberal, sino en la medida que, como se verá enseguida, el gobierno liberal no conoce lucha de clases, favorece la «libertad» y tiende a desemparejarse de las disciplinas (aunque conviva con ellas en la misma formación histórica), no se trata de la biopolítica de las primeras versiones: tejida desde el conflicto de clases, con unas libertadas mediadas por los controles prepolíticos y articulada con las disciplinas. Se trata de otra escala de análisis del concepto de biopolítica, que pierde concreción en este sentido, pero que al mismo tiempo gana en amplitud de miras y potencia analítica, como vamos a ver.

Dentro de los dos registros en que se puede ubicar si no toda sí la mayor parte de la obra que Michel Foucault dedicó a la problemática biopolítica, los libros publicados y los cursos que dictó en el Collège de France, Nacimiento de la biopolítica tiene un lugar importante y bastante peculiar, por más que hasta ahora haya sido descuidado por la crítica por el hecho de que Foucault no llega a hablar de la problemática biopolítica tal como la venía trabajando y a pesar de que desde el mismo título lo hubiese prometido.

Pero justamente lo que la crítica erudita ve como una insuficiencia del texto, a saber, no haber arribado al análisis pormenorizado de la biopolítica y haberse quedado, como reconoce el mismo Foucault, en la mera introducción a dicho análisis, es lo que le da al texto su valía. Precisamente porque el texto no habla del concepto de biopolítica, tal como venía siendo desarrollado, pero establece, en cambio, un marco, una escala de análisis más amplia en la que debe entenderse y trabajarse el concepto es por lo que resulta valiosa la motivación inicial del curso para entender cabalmente qué se quiere decir cuando se habla de biopolítica.

Salvo raras excepciones, ni en los teóricos de renombre que han continuado desarrollando el concepto ni en aquellos autores que se han dedicado a hacerlo jugar y a ponerlo en acción en diferentes campos teóricos, encontramos análisis específicos de los vínculos y articulaciones que sin duda existen entre el capitalismo y el

sometimiento de la vida. Y esto ha ocurrido tan frecuentemente que se ha terminado por ensimismar o encerrar sobre sí mismo el análisis de la biopolítica, como si no tuviera nada que ver con la dinámica y el despliegue del capitalismo. Una de las maneras en que se muestra esto, la constituye, a nuestro juicio, el hecho de que la biopolítica ha llegado a entenderse como un fenómeno estrictamente político que puede abstraerse teóricamente sin perjurio alguno de un mundo cada vez más organizado despóticamente por el capital, cuando, en realidad, el concepto solo cobra su cabal sentido cuando es puesto en relación directa con el capitalismo. Por lo que propugna Foucault en este texto es precisamente eso, que no podemos encerrar sobre sí mismo el análisis del problema de la vida y la política de la vida, so riesgo de no entender absolutamente nada.

Desde la primera clase,156 Foucault dice que solo hasta que se comprenda ese régimen gubernamental que llamamos liberalismo se podrá captar qué es la biopolítica y posteriormente en la clase del 31 de enero de 1979,157 al momento que da un salto de dos siglos y empieza a hablar del neoliberalismo contemporáneo, justifica otra vez el rodeo tan largo y extenso que hace en el texto como una necesidad metodológica para poder aprehender correctamente el problema de la biopolítica. Lo que se juega en esta exigencia teórico-metodológica de hacer un análisis del liberalismo y del neoliberalismo previo al análisis de la biopolítica no es, como pudiera pensarse a primera vista, una mejor formulación teórica de la vinculación entre gubernamentalidad y el problema de la vida y las poblaciones, cuanto la vinculación entre la «economía política» y el sometimiento de la vida y las poblaciones.

¿Por qué solo hasta después de hacer un análisis de la gubernamentalidad clásica y contemporánea uno puede ocuparse de la biopolítica? Sencillamente, porque es condición de inteligibilidad del análisis de la política de la vida. Al enmarcar la posibilidad del análisis de la biopolítica dentro del análisis general más amplio del (neo)liberalismo, lo que se establece en este texto es la necesidad teórico-metodológica de una articulación entre la biopolítica y lo que él llama la «economía política» (que —y esto es importante— no es la economía política del capital y del trabajo de los economistas clásicos ni la economía del «trabajo vivo» a la que se

refería Marx).158

Lo que perseguimos en lo inmediatamente sucesivo es, en este sentido, entender de cerca, y dándole la palabra displicentemente al propio Foucault, cómo se esgrime en su discurso la articulación, primero, entre la gubernamentalidad biopolítica y la «economía política» en el marco del liberalismo clásico y, después, entre gubernamentalidad biopolítica y economía de mercado, ya en el marco del neoliberalismo contemporáneo.159

Sobre el primer asunto, en la clase del 10 de enero de 1979 ya hay una breve indicación anticipatoria: la «economía política» es un principio de limitación interna de la razón gubernamental. Pero para entender cabalmente esto, es necesario, primero, responder a la siguiente pregunta: ¿qué es la razón gubernamental?

En principio, Foucault nos dice que es un cierto arte de gobernar a los hombres, sus conductas, sus acciones y reacciones como un ejercicio propio de la soberanía política.

Si lo que caracterizó a la racionalidad gubernamental moderna llamada razón de Estado, constituida durante el siglo xvi, fue, por el lado económico, el mercantilismo160 y, por el lado político, el Estado de policía, durante mediados del siglo xviii, sostiene Foucault, esta manera de gobernar que llamamos razón de Estado sufrió una transformación importante a través de la que se va a establecer una regulación interna y a partir de la cual va a surgir aquello que llamamos liberalismo.

Hasta entonces, existía un principio de limitación externo a dicha racionalidad gubernamental, constituido por el derecho, que planteaba desde antaño un cierto límite al soberano con la cuestión y el problema de la legitimidad, pero durante mediados del siglo xviii aparece una limitación intrínseca a esta racionalidad que va a tener en la «economía política» a su instrumento intelectual principal.161

En lo fundamental, fue esta «economía política» la que limitó la razón gubernamental desde dentro. Ahora bien, ¿por qué y cómo lo permitió? Foucault aquí establece cinco razones fundamentales. En primer lugar, habría que decir que la «economía política», a

diferencia del pensamiento jurídico, no se desarrolló por fuera de la razón de Estado para limitarlo, al contrario, se formó en el mismo marco de los objetivos de la razón de Estado. La «economía política» se proponía el enriquecimiento del Estado y el crecimiento correlativo y ajustado de la población y de los artículos de subsistencia. Retomó punto por punto, entonces, los objetivos del mercantilismo y de la razón de Estado que los siglos xvi y xvii habían definido. En segundo lugar, la «economía política» no fue nunca una objeción externa a la razón de Estado y su autonomía política. El despotismo, definido como aquel gobierno sin limitación externa que propusieron los fisiócratas dice mucho sobre esto: el despotismo absoluto es un gobierno económico. En tercer lugar, la «economía política» reflexionó sobre las prácticas gubernamentales pero no desde el punto de vista del derecho, no se preguntó por su legitimidad o ilegitimidad, se preguntó por sus efectos: qué va a pasar si se establece un impuesto sobre cierta categoría de personas en un determinado momento, por ejemplo. En cuarto lugar, y en base a esto, la «economía política» descubrió ciertos fenómenos, mecanismos, regularidades del mercado que van a ser considerados como la naturalidad propia de la acción gubernamental. Así, por ejemplo, los economistas explicarán como una ley de la naturaleza el hecho de que la población se desplace en procura de salarios más elevados o el hecho de que tal o cual arancel aduanero protector de los altos precios de los artículos de subsistencia entrañe un fenómeno como la escasez. Y en último lugar, si hay una naturaleza que es propia a la gubernamentalidad, a sus objetivos y operaciones, la práctica gubernamental por lo tanto debe ceñirse y atenerse a esta «economía política» en todo momento.

La «economía política» fue, entonces, la forma primera de esa nueva racionalidad gubernamental autolimitativa que estableció una limitación interna a la razón de Estado en función de la naturaleza de lo que hace y aquello sobre lo cual recae. Con la «economía política» ingresamos a un gobierno que se autolimita en función de la verdad, de cierto régimen de verdad, en función de los «mecanismos naturales» que los economistas encuentran y dicen a los gobiernos. Este momento tan importante de transformación por el que pasa la razón de Estado, y cuyo componente principal es la «economía política», se va a cristalizar, dice Foucault, en lo que conocemos como «liberalismo».162

Esta nueva racionalidad gubernamental (liberalismo) que se establece a partir del siglo xviii y que instituye al mercado como lugar de su verdad, que limita al ejercicio del poder desde adentro, no se opone, como es evidente ya, a la razón de Estado, antes al contrario se convierte en un refinamiento interno a la razón de Estado.163

En esta nueva orbita, el derecho ya no tuvo como problema la legitimidad del soberano sino la limitación jurídica del poder público para defender, claro está, al mercado de la intervención gubernamental.164 Otro aspecto importante del nuevo arte de gobernar, aparte de la constitución del mercado como lugar de veridicción y del problema de la limitación jurídica del poder público, fue el problema de la libertad. Cuando Foucault habla de liberalismo, no estima que se pasó en términos absolutos de una monarquía administrativa autoritaria a un sistema político-económico de mayor libertad, pues el régimen liberal se hizo cargo (biopolíticamente) más minuciosa y eficazmente de los individuos, de su bienestar, de su salud, su trabajo, su manera de ser y hasta de su manera de morir. Cuando Foucault retoma el término, es solo en el sentido de que el nuevo arte de gobernar fue un administrador de las libertades en tanto que produjo las condiciones (económicas) para que se pudiera ser libre (económicamente), pero con la salvedad de que también se establecieron limitaciones, coerciones, controles y obligaciones apoyadas en amenazas, peligros, etc.165 El crimen, la higiene, la sexualidad, la enfermedad, la degeneración serán los temas clásicos a propósito de los cuales la gubernamentalidad biopolítica verá oportunidades de intervenir mediante la vigilancia y la práctica gubernamental frugal cuando los comportamientos de la producción y de los individuos no fuesen de acuerdo a lo que se considera su «mecánica natural».

Es por esto que Foucault estima que para hacer el análisis de la biopolítica, el análisis de todos esos problemas que tienen como núcleo y contorno a la población y a la vida, hace falta trazar previamente un análisis general sobre esa nueva razón gubernamental moderna que tuvo como principio de autolimitación a la «economía política» como régimen de verdad económica.

Esta es la articulación entre gubernamentalidad biopolítica y

«economía política» que establece Foucault. En la clase del 31 de enero de 1979, da un drástico salto de dos siglos y empieza hacer el análisis de neoliberalismo actual.

Sobre el neoliberalismo alemán, Foucault nos cuenta cómo en el contexto de posguerra, Alemania, ocupada y dividida, adopta el neoliberalismo económico como una estrategia de unificación y legitimación política, en pleno contexto europeo y norteamericano volcado hacia la política económica keynesiana (de economía dirigida, planificada, con intervencionismo estatal, pleno empleo, objetivos y asistencia social, etc.).166 Mientras el problema clásico del liberalismo era: dado un Estado existente y legítimo, funcionando en su plenitud, cómo limitarlo y dar lugar a la necesaria libertad económica; para los alemanes de posguerra el problema fue exactamente el inverso: dado un Estado inexistente, cómo hacer que exista a partir de un espacio no estatal como el mercado. El problema de este neoliberalismo no es el problema de cómo era posible una libertad económica en un régimen gubernamental como el Estado de policía que restringía las libertades, sino cómo hacer posible una libertad económica que a la vez que asegure el Estado sea su caución y limitación.167

Y la manera que encuentran de hacerlo es mediante la liberación económica. Mientras la mayoría de gobiernos europeos tenían una política de intervención, Alemania poco a poco arribó al liberalismo económico, liberó a la economía y en base a ello logró crear en lo sucesivo un Estado económico en sentido radical, esto es, un aparato estatal que nació y creció del orden económico.168 Para poder lograrlo, los partidarios del liberalismo en Alemania primero tuvieron que enfrentar teórica y prácticamente todas las posiciones partidarias del intervencionismo estatal y para hacerlo los ordoliberales lograron cambiar la configuración teórica de discusión e imponer, como una especie de presupuesto de esta nueva configuración, la idea de que la verdadera distinción no es entre socialismo y capitalismo, ni siquiera entre estos y el nazismo, sino entre estatismo e intervencionismo económico (del que los anteriores no serían sino variantes) y la política liberal, esto es, entre la invariante antiliberal y el liberalismo económico. Si hasta entonces se creía que la economía de mercado en su relativa libertad tenía una serie de defectos intrínsecos que el Estado debía

reparar, los ordoliberales lograron cambiar la perspectiva de debate e imponer como una especie de presupuesto compartido que la economía de mercado no tiene vicio alguno por sí misma sino solo por los defectos que tiene el propio Estado. Lo que piden los ordoliberales no es una libertad de mercado definida y custodiada por el Estado, sino un espacio de libertad económica que funcione como principio de regulación interna de la propia acción gubernamental (un Estado bajo la vigilancia del mercado). Y es en esta inversión, dice Foucault, que encontraron la solución a su problema: se dieron la libertad de mercado como un mecanismo que fundó, legitimó y controló a un Estado alemán del cual todos los socios comerciales y las instancias internacionales estaban recelosos y desconfiados por la experiencia nazi inmediatamente anterior.

A partir de esta inversión que lograron imponer los ordoliberales es que uno —estima Foucault— no se puede hacer ilusiones como frecuentemente se hace con que el neoliberalismo actual es el resurgimiento, la reactualización por parte del capitalismo de las formas clásicas de liberalismo de los siglos xviii y xix, porque de hecho en este neoliberalismo actual está en juego otra cosa muy distinta: lo que tenemos aquí no es un gobierno que encuentra su verdad y su principio de actuación y limitación en la «economía política», sino un gobierno biopolítico que funciona en base a los principios formales de la economía de mercado de competencia.169 El neoliberalismo actual es la formalización de la organización social y del Estado sobre la base de una economía de mercado de competencia, dice Foucault.170

Así las cosas, mediante esta transformación se llega, no a un gobierno que encuentra su razón de actuación en el mercado, como sucedía en el liberalismo clásico, sino a un gobierno para la economía en el sentido de que se trata ahora de organizar, asegurar e instituir mediante mecanismos formales gubernamentales las condiciones necesarias para que se dé, no el intercambio («esa especie de situación primitiva y ficticia imaginada, dice Foucault, por los liberales del siglo xviii como lo más esencial del mercado»), sino la competencia.

Ahora bien, ¿cómo se logra producir y asegurar una economía de

competencia en y desde el gobierno? Interviniendo, no sobre los mecanismos económicos del mercado, sino, dice Foucault, asegurando las condiciones del mercado, los marcos institucionales por ejemplo que permitirán la competencia. En una primera instancia, mediante la acción reguladora gubernamental que tendrá por tarea estabilizar los precios (no en el sentido de fijeza, sino como control de la inflación), nunca el mantenimiento del poder adquisitivo, del pleno empleo ni siquiera el equilibrio de la balanza de pagos.171 En una situación de desempleo, por ejemplo, no debe intervenirse directamente mediante mecanismos que aseguren la creación sistemática de empleos, sino estabilizando los precios, lo cual mantendrá el poder adquisitivo y, así se cree, la existencia de un nivel más elevado de empleo que en una crisis de desocupación. No más, entonces, intervenciones y planificación de la economía del tipo de fijación de precios, mantenimiento de un sector del mercado o la inversión pública, que quedan absolutamente prohibidas en beneficio de los mecanismos de puro mercado.

En segunda instancia, mediante acciones ordenadoras cuya función es intervenir y asegurar las condiciones más fundamentales, más estructurales y generales del mercado.172 ¿Cuáles son esas condiciones sobre las que actúan las acciones ordenadoras? Las condiciones de existencia del mercado, «lo que los ordoliberales llaman “el marco”», dice Foucault: sobre la población, sobre el plano de las técnicas y herramientas como sobre la formación y la enseñanza, sobre el régimen jurídico, sobre la legislación, las instituciones y estructuras de la sociedad, sobre todos estos elementos que no son directamente económicos pero que es necesario intervenir sobre ellos para que hagan posible la economía de mercado de competencia.173

El neoliberalismo no supone, pues, una intervención gubernamental menos densa, menos continua, menos frecuente y menos activa que otros sistemas, todo lo contrario es lo que sucede, solo que el punto de aplicación cambia respecto a otros sistemas. En el fondo, el arte neoliberal de gobierno interviene sobre la sociedad y sobre la vida para que se pueda constituir al mercado como regulador general de la misma sociedad, para que aparezcan los mecanismos competitivos a cada instante y a cada punto del espesor social. Se actúa biopolíticamente sobre la sociedad para que el mercado

pueda actuar como mecanismo general regularizador. El neoliberalismo se visualiza, de este modo, como todo un proyecto de sociedad.

Aunque Foucault reconoce que este modelo neoliberal no se logró imponer en Alemania de forma pura, sino en ligazón con algunos de los elementos de las políticas económicas tradicionales, su difusión, nos dice, encontró un campo inmejorable en las crisis recurrentes del capitalismo, al grado que más tarde que temprano la mayoría de gobiernos terminaron practicando este nuevo arte de gobierno. Por ejemplo en Francia, donde poco a poco llegó a establecerse de manera hegemónica frente a los otros sistemas. En eeuu pasó algo similar, se implementó en plena época de crisis, pero aquí adquirió unos ciertos rasgos y características tan singulares, que es preciso pensarlo como un fenómeno endógeno propiamente dicho, con la teoría del desarrollo del capital humano a la cabeza.

Ahora bien, ¿qué significa para Foucault constituir al mercado como mecanismo y principio regularizador general de la sociedad? Foucault nos dice que no es la instauración de una sociedad mercantil, ni de una sociedad de consumo, en la que el valor de cambio constituye, a la vez, la medida y el criterio general de los elementos, el principio de comunicación de los individuos entre sí, el principio de circulación de las cosas. No es tampoco la sociedad disciplinada y normalizada a partir del valor y de las formas mercantiles. La sociedad regulada según el mercado es una sociedad en la cual el principio regulador no debe ser tanto el intercambio de mercancías como el mecanismo de la competencia. Estos mecanismos deben tener la mayor espesura y espesor posibles y también ocupar el mayor volumen de espacio en la sociedad. Lo que se pretende instaurar mediante la gubernamentalidad biopolítica no es, en suma, una sociedad sometida al efecto mercancía sino a la dinámica competitiva.

La conformación de esta sociedad de competencia se realizaría, según Foucault, en primer término, por una suerte de parasitación general de la forma empresa (del mismo modo como, en Vigilar y castigar, planteó la instauración de la sociedad disciplinaria por efecto de una parasitación generalizada de la disciplina). Multiplicación y generalización de la forma empresa por todo el

cuerpo social que crea una sociedad ajustada a la multiplicación y diferenciación de las empresas. El homo economicus que se intenta constituir mediante esto, no es el hombre del intercambio, ni el comerciante, es el hombre de empresa y la producción, sostiene Foucault. Conformación de la sociedad según el modelo de la empresa que se complementa, en segundo término, por toda una serie de transformaciones institucionales de la institución jurídica, de las reglas del derecho y del intervencionismo jurídico del Estado que son necesarias en una sociedad regulada a partir de la economía competitiva de mercado.174

Foucault sostiene que es mediante estas dos operaciones que la gubernamentalidad biopolítica neoliberal logra crear y mantener, como política de la sociedad y política de la vida a la vez, al mercado para que este funcione como un regulador social general e instituya de este modo la sociedad de competencia.

Más allá de las críticas parciales que eventualmente se le pueden hacer al discurso foucaultiano (como que el tema general de su discurso se desborda continuamente tanto semánticamente como en los objetos mismos de análisis, o que su discurso tiende a dispersarse en encadenamientos conceptuales muy variopintos, o que su marco teórico es insuficientemente crítico para con el neoliberalismo),175 dos de las cosas más importantes que, a nuestro juicio, muestra Foucault en esta obra es que, en primer lugar, el neoliberalismo no es un proyecto solo estrictamente económico, sino todo un proyecto de sociedad en definitiva, como hemos podido ver. Y que, en segundo lugar, con el neoliberalismo entramos a un régimen gubernamental biopolítico realmente para el mercado.

En el paso histórico de la gubernamentalidad liberal a la gubernamentalidad neoliberal que Foucault nos cuenta, lo que vemos en definitiva es que se llega a un Estado y a una estructura de gobierno que tienen como objetivo primordial y ante todo asegurar que se logren las condiciones para el funcionamiento del mercado, esto es, a un gobierno y a un Estado realmente en función de los objetivos de la economía. Los objetivos que en la anterior configuración típicamente liberal resultaban de mayor interés y provecho para la sociedad, para el sujeto social global —como

mantener el empleo y el trabajo, mantener el poder adquisitivo del dinero y del salario, el mantenimiento y fijación de precios, etc.— pasan a segundo plano en beneficio de los objetivos y fines puros de la economía. Lo que persiguen las acciones de tipo gubernamental es en última instancia la producción y el aseguramiento de las condiciones de posibilidad técnicas, jurídicas, demográficas, materiales y culturales —sociales en términos generales— más fundamentales y esenciales para que exista y siga existiendo la economía de mercado. El Estado gobierna sobre la población y sobre la sociedad, sobre la vida de las personas, exclusivamente en beneficio de la economía.

Si la gubernamentalidad biopolítica liberal ejercida sin límites e intensivamente hacia el interior del Estado-nación conllevaba necesariamente el enriquecimiento del aparato de Estado, el crecimiento material-económico ajustado de la población y de las fuerzas militares en el marco de la razón de Estado de los siglos xviii y xix, la gubernamentalidad biopolítica neoliberal se va a caracterizar ahora por dejar de lado dichos objetivos y convertirse y consagrarse en una estructura de gobierno exclusivamente para la economía.

De manera que se puede decir en relación a la nueva articulación de la estructura gubernamental del Estado con la economía política del capitalismo, que en este segundo «ciclo político» constituido por el neoliberalismo se han llegado a dominar los espacios/tiempos de la vida de una manera menos limitada que en el ciclo anterior. Lo que se muestra sintéticamente en la conexión estructurante existente entre este «ciclo político» y la economía del capital: la dominación estrictamente económica (aquella que se da a través de la misma explotación capitalista) se encuentra actualmente fundida en una unidad indiscernible con la dominación política, esto es, se somete políticamente a la vida y a la población por fuera del proceso de trabajo para la consecución de objetivos propiamente económicos.

Esta conclusión obtenida en el terreno fáctico, va a traer, como es de suponer, una serie de consecuencias en el plano teórico respecto a las relaciones entre poder y economía.

En algunas de sus obras anteriores, Foucault se había esforzado por ponderar teóricamente la amalgama existente entre las redes de

poder y el modo de producción capitalista. A grandes rasgos, se podría decir que a lo largo de sus primeros análisis siempre mantuvo, sino explícitamente si por lo menos implícitamente, que las relaciones de poder representan con respecto a las relaciones de producción un nivel de realidad a la vez complejo e independiente. Así, por ejemplo, en el contexto de las «precauciones de método» que adoptó en Vigilar y castigar, Foucault analiza genealógicamente el sistema penal moderno como un elemento constitutivo del orden social burgués y de las divisiones de la sociedad, pero de una forma que lo hace irreductible a la racionalidad económica y a las relaciones de producción. En Nacimiento de la biopolítica, en cambio, Foucault problematiza dicha relación. Tal como habíamos dicho ya, Foucault en este texto propugna por no encerrar sobre sí mismo el análisis del problema de la vida y la política de la vida y, en este sentido, lo vemos ampliando el análisis en dirección a la gubernamentalidad neoliberal. Y aunque por la manera y la ampliación que le da, pierde todas las amarras que tenía la otra escala trabajada hasta entonces, la nueva escala de análisis del concepto de biopolítica tiene el mérito de establecer una vinculación y una articulación teórica más estrecha entre el régimen biopolítico y la economía del capitalismo que la versión anterior.

En efecto, cuando Foucault debate con el reduccionismo típico del marxismo ortodoxo,176 asume explícitamente que para poder examinar la dimensión biopolítica del capitalismo contemporáneo es preciso hacer un análisis que permita poner de relieve los marcos institucionales y las relaciones de poder en su reciprocidad incesante y en sus intrincadas relaciones históricas con el capitalismo. Frente al análisis del «capitalismo a secas» del marxismo ortodoxo, habría que hacer en cambio un análisis del capitalismo como si se tratase de un complejo o conjunto económico-institucional unitario, esto es, como una figura históricamente singular en la cual los procesos económicos y el marco institucional y las relaciones de poder se atraen, se apoyan y se modifican mutuamente entre sí.

Esta medida es necesario adoptarla en el plano teórico pues, como dice Foucault en el resumen del curso, las tecnologías biopolíticas de gobierno han devenido indisociables, en sus intrincadas relaciones con el capitalismo, de las reglas internas de la economía.

Así lo expresa Foucault:

«Lo que se ha entendido por "biopolítica" desde el siglo xviii es la racionalización de los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas, etc. Es sabido el lugar creciente que esos problemas ocuparon desde el siglo xix y las apuestas políticas y económicas que han representado hasta nuestros días».177

Lo que está implicado aquí en las palabras de Foucault es, a nuestro juicio, el reconocimiento del papel económico crucial que han llegado a desempeñar con el paso del tiempo las relaciones de poder biopolíticas.

Forzando un poco las cosas, se podría decir que la conclusión a la que Foucault arriba es que las relaciones (bio)políticas gubernamentales funcionan ahora como la «infraestructura» y mantienen y hacen posible a la economía de mercado. Estas relaciones de poder, por supuesto, se siguen inscribiendo en el capitalismo como modo de producción, pero ahora funcionan además como relaciones de producción. Las relaciones gubernamentales biopolíticas, que hasta hace poco en el marco del liberalismo eran relaciones sociales que no funcionaban dentro del proceso de producción, ahora funcionan en el marco del neoliberalismo como relaciones de producción y como condiciones de reproducción del proceso de producción capitalista. La situación se parecería a la que encuentran los antropólogos marxistas cuando constatan que en algunas de las sociedades estudiadas es la «superestructura» la que domina la «infraestructura»: instancias no directamente económicas como el «parentesco», la «religión» o la «política» organizan realmente la propia actividad económica y constituyen en consecuencia la «infraestructura» de estas sociedades. A nuestro juicio, este es uno de los meritos teóricos más valiosos del análisis foucaultiano del neoliberalismo: haber mostrado que ahora es la gubernamentalidad biopolítica neoliberal la que, al crear una serie de condiciones para que los mecanismos de mercado funcionen, instituye a la economía. En este sentido, las relaciones biopolíticas tienen una dimensión económico-productiva o, para decirlo en los términos de la jerga marxista, funcionan en

nuestra sociedad como relaciones de producción.

En base a esto, para concluir, podemos decir que la problemática biopolítica neoliberal envuelve o encierra una dimensión económica profunda, y no solo aspectos sociales y políticos, de manera que su tratamiento analítico y reflexivo requiere una visión más totalizadora que las que eventualmente se emplean hoy cuando se habla de «neoliberalismo» a secas. Hoy que van quedado expuestos más que nunca los fundamentos del funcionamiento del modo de producción y reproducción capitalista con la crisis sistémica de acumulación de capital, en la que el estado de excepción se convierte en regla y los dispositivos de seguridad se generalizan, no basta entonces con el análisis de los aspectos sociales y políticos de dicha problemática, se vuelve imprescindible en cambio incorporar una nueva mirada sobre el modo en que la biopolítica mantiene y hace posible la economía de competencia. En este sentido, lo que Foucault nos muestra, en suma, es la importancia de tomar en cuenta la dimensión económica a la hora de analizar la problematización generalizada de la vida que desde la modernidad hasta nuestros días realiza el biopoder, si bien ahora en parte también bajo otro tipo de cartografía y con unas estrategias de poder distintas, como dice Mauricio Lazzarato en el epígrafe con que iniciamos. En el interior de estos desplazamientos que introduce la biopolítica de nuestro tiempo, podríamos preguntarnos, por ejemplo, ¿en qué relación están los nuevos dispositivos biotecnológicos con la economía del capital?

Capítulo 4

Mostrar una vida. Foucault y la (bio)política de la visibilidad

Daniele Lorenzini178

> Si l'on veut changer le pouvoir d'État, il faut changer les divers rapports du pouvoir qui fonctionnent dans la société. Sinon, la société ne change pas.
>
> Michel Foucault179

Introducción

Hablar de la «biopolítica» en el mundo actual, utilizando los elementos conceptuales que Michel Foucault nos ha dejado en herencia, es una tarea a la vez estimulante y extremadamente delicada. En los últimos años, sobre todo después de la publicación del libro de Giorgio Agamben, Homo sacer,180 la noción de «biopolítica» ha conocido una inmensa fortuna y ha representado sin duda uno de los aspectos más discutidos de toda la obra de Foucault. Sin embargo, desafortunadamente, el uso de esta noción no siempre ha venido acompañado de un efectivo conocimiento del pensamiento foucaultiano y tal circunstancia ha contribuido a generar muchos malentendidos, incomprensiones y lapsus que han caracterizado, a mi juicio, el éxito reciente de los estudios dedicados a la «biopolítica». En este trabajo, no obstante, no pretendo en absoluto interpretar el papel de defensor de un presunto «dogma» foucaultiano. El mismo concepto de uso, aplicado a Foucault, impone de hecho dejar de lado cualquier monolítica fidelidad a su pensamiento y privilegiar, por el contrario, una libertad que, por otra parte, está en perfecta sintonía con tal pensamiento, orientado a la investigación histórica, es cierto, pero interesado también y quizá más en la comprensión engagée de nuestra actualidad. Sin embargo, estoy convencido de que, para quien quiere estudiar (y combatir) los poderes modernos y contemporáneos sobre la vida, hay que desembarazarse al menos por un instante de la superestructura edificada sobre la reflexión de Foucault durante los últimos decenios y recomenzar volviendo a sus textos. Nuestro conocimiento del recorrido histórico-filosófico del pensador francés, en efecto, no se ha mantenido constante pero, a partir de la segunda mitad de los años noventa, se ha progresiva y significativamente enriquecido, gracias a la publicación, todavía en curso, de las lecciones que impartió en el Collège de France, entre 1970 y 1984. Creo que solamente sobre la base de estos nuevos materiales es posible una lectura seria y cuidadosa del itinerario filosófico foucaultiano en toda su complejidad, así como

comprender —mejor de lo que ha sido antes— las puestas en juego teóricas y prácticas del análisis que consagró a los poderes anatomo y biopolíticos.

Obviamente, en esta ocasión no será factible llevar a cabo por completo una tarea tan amplia. Me contentaré simplemente con desarrollar una argumentación en dos momentos. En primer lugar, trataré de la evolución del pensamiento foucaultiano en el transcurso de los años setenta y ochenta, dando importancia a las discontinuidades y a las rupturas, naturalmente, pero también iluminando una cierta continuidad de fondo en la apuesta ético-política. Por una parte, querría con ello reinscribir la noción de «biopolítica» en el interior del contexto teórico y práctico en el cual ha sido originariamente forjada, con objeto de precisar mejor sus contornos y aclarar los motivos por los cuales considero que no es acertado utilizarla separándola del análisis foucaultiano de la sociedad disciplinaria (una práctica, sin embargo, que se ha convertido en algo absolutamente consolidado en los estudios sobre la «biopolítica» que toman como referencia las estrategias de Agamben y Roberto Esposito).181 Por otra parte, quisiera intentar demostrar que el pensamiento del último Foucault, lejos de representar una ruptura con respecto a los análisis de los años setenta, mantiene una relación privilegiada con el tratamiento foucaultiano de los poderes anatomo y biopolíticos. De esta forma, tendré ocasión de cuestionar, aunque sea brevemente, la interpretación más influyente y famosa de la «biopolítica» y de demostrar cómo esta es fruto de una radical incomprensión de la evolución del pensamiento de Foucault. Incomprensión que le impide ver (y este es el objeto de mi crítica, y no, como ya he dicho, la «traición» de un presunto dogma foucaultiano) que el análisis de los poderes sobre la vida que todavía atraviesan y modelan nuestra sociedad no puede separarse del esfuerzo de encontrar una vía de salida a tal situación —es decir, de trazar, a través de un estudio siempre histórico, una serie de «prácticas de libertad»182 a poner efectivamente en uso para resistir.

En un segundo momento, intentaré dar concreción a las conclusiones que van a emerger en la primera parte de este trabajo, a través de la reflexión puntual sobre una de las características más significativas de los poderes modernos y contemporáneos sobre la

vida: el principio panóptico de la visibilidad integral. Así, tras haber problematizado la configuración que este asume en el interior de nuestra sociedad capitalista avanzada, indagaré sobre el análisis del cinismo antiguo, desarrollado por Foucault durante su último curso en el Collège de France, Le courage de la vérité, como posible fuente de inspiración para quienes no están dispuestos a aceptar pasivamente la sujeción a un dispositivo (el de visibilidad integral) que, hoy en día, ha asumido proporciones verdaderamente inquietantes.

Del poder disciplinario a los poderes sobre la vida

Es notorio que el interés de Foucault por el tema del poder disciplinario se desarrolla inicialmente en el interior del análisis que consagra a las instituciones penales y a la «sociedad punitiva», durante los cursos del Collège de France del 1971-1972 y 1972-1973.183 Se trata, en efecto, de la forma fundamental de «poder-saber»184 que el filósofo francés reconoce todavía en acción en nuestro tiempo,185 cuyo origen se remonta al siglo xvii —con el desarrollo progresivo de «nuevas formas de controles sociales», entre las cuales hay que contar «la práctica masiva del encierro, el desarrollo del aparato policial, la vigilancia de las poblaciones»—.186 Pero es tan solo entre finales del siglo xviii e inicios del xix cuando, según Foucault,

... un sistema general de vigilancia-encierro penetra todo el espesor de la sociedad, tomando formas que van desde las grandes prisiones construidas sobre el modelo del Panóptico, hasta las sociedades de patronazgo, y que encuentran sus puntos de aplicación no solamente en los delincuentes, sino en los niños abandonados, los huérfanos, los aprendices, los estudiantes, los obreros, etc.187

La civilización del siglo xix, de la cual la nuestra es directa heredera, se configura por tanto como una «civilización de la vigilancia», en la cual el poder político se ejercita directamente sobre el cuerpo de los individuos —plegándolos, fijándolos, controlándolos, utilizándolos, sujetándolos— gracias a un triple cambio de instrumentos y estrategias. Ante todo, gracias a una «nueva óptica», órgano de control generalizado y constante, a través del cual todo debe ser observado, visto y transmitido. En segundo lugar, gracias a una «nueva mecánica», encargada de aislar y reagrupar a los individuos, de localizar los cuerpos, de mejorar el

rendimiento de las fuerzas productivas, en suma, de organizar «una disciplina de la vida, del tiempo, de las energías». En fin, gracias a una «nueva fisiología», que define las normas de inclusión/exclusión, no menos que las modalidades de corrección y punición del no-conforme.188 A este propósito, creo que es importante subrayar el ligamen fundamental que Foucault instituye entre esas tres instancias de la «gran forma social del poder que fue puesta en pie a principios del siglo xix»:189 la vigilancia, la disciplina y la normalización.190 Un ligamen que se sustancia en que tales instancias, a pesar de la especificidad que las distingue, tienen en común un mismo objetivo: la vida del hombre. No la vida entendida como entidad abstracta, filosófica, como concepto desencarnado, y menos aún la vida como simple y pura existencia biológica (aquella que, desde la perspectiva de Agamben, podemos definir como «nuda vida», la zoé), sino la vida, la existencia humana en su materialidad, en su corporeidad, en todas sus múltiples dimensiones —biológicas, ciertamente, pero también sociales, culturales, éticas y políticas—. Dimensiones que, en el fondo, como nos recuerda Georges Canguilhem, no pueden ser separadas o aisladas si no es de forma artificial: «la vida humana puede tener un sentido biológico, un sentido social, un sentido existencial», etc., y es de esta forma porque «un hombre no vive únicamente como un árbol o un conejo».191

La hipótesis que quisiera avanzar, es que existe en nuestra sociedad algo así como un poder disciplinario. Por esto no entiendo otra cosa que una cierta forma terminal, capilar, del poder, una última etapa, una cierta modalidad por la que el poder político, los poderes en general, vienen en última instancia a tocar los cuerpos, a morderlos, a tomar en cuenta los gestos, los comportamientos, los hábitos, las palabras, la manera en que todos estos poderes, concentrándose hacia abajo hasta tocar los cuerpos individuales mismos, trabajan, modifican, dirigen eso que Servan denominaba las «fibras dúctiles del cerebro».192

En suma, lo que se intenta vigilar, disciplinar, normalizar, en la sociedad occidental moderna y contemporánea, es la existencia

cotidiana de los individuos en sus múltiples dimensiones,193 gracias a la puesta en marcha de una serie de instituciones «que van a encuadrar a los individuos a lo largo de su existencia»:194 hospitales, asilos psiquiátricos, orfanatos, colegios, escuelas, reformatorios, fábricas, oficinas, prisiones... Para ser más precisos, y evitar todo malentendido «esencialista», se debería decir que la vida de los hombres, en nuestra sociedad, no es otra cosa que el correlato histórico de una específica tecnología del poder que la vigila, la disciplina y normaliza —en suma, que la produce y, al mismo tiempo, la somete—. Se trata de una precisión fundamental, en la medida en que en ella se sustancia buena parte de la diferencia que existe entre mi punto de vista y el que caracteriza la lectura agambeniana de la «biopolítica».195 En efecto, la característica primera y esencial de la forma de control puesta en práctica por aquello que, a partir de 1973, Foucault comenzará a llamar el «poder de la disciplina», reside en ejercitar en cada individuo «un control que nos fabrica, imponiéndonos una individualidad, una identidad». El individuo, en otros términos, con su cuerpo y su vida, es el resultado de una verdadera construcción operada desde el poder disciplinario: es el objeto y, al mismo tiempo, el instrumento del ejercicio de la disciplina.196 En suma, el poder disciplinario fabrica la singularidad somática, el cuerpo sometido, aplicando sobre él la «función-sujeto», y es, por esto, un poder «individualizante», en el sentido de que «eso que podemos llamar individuo, no es aquello sobre lo que se asienta el poder político; lo que deberíamos llamar individuo, es el efecto producido, el resultado de esa orientación, por medio de las técnicas indicadas, del poder político sobre la singularidad somática». Son las técnicas disciplinarias las que construyen al individuo, por medio de la sujeción de un cuerpo y la extracción, a partir de él, de una psique.197

No hay, por consiguiente, que querer deshacer las jerarquías, los requerimientos, las prohibiciones, para poner en valor al individuo, como si este fuera algo que existe bajo todas las relaciones de poder, que preexiste a las relaciones de poder (...). En efecto, el individuo es el resultado de algo que es anterior a él y que es este mecanismo, todos estos procedimientos que orientan el poder

político hacia el cuerpo. Es porque el cuerpo ha sido «subjetivizado», es decir, porque la función-sujeto ha sido fijada sobre él, porque ha sido psicologizado, porque ha sido normalizado; es a causa de todo eso por lo que algo como el individuo ha aparecido, a propósito del cual se puede hablar, se puede mantener un discurso, se pueden intentar fundamentar ciencias.198

El texto foucaultiano más sugerente, y al mismo tiempo más claro, a propósito del tema de la construcción puntual, por parte del poder disciplinario, de la existencia cotidiana de los individuos, es probablemente La vie des hommes infâmes. De esta extraña «antología de existencias», de «vidas ínfimas», grises, mediocres, oscuras, banales, «convertidas en cenizas encerradas en unas pocas frases»,199 emerge, en efecto —al contraluz— el poder «que ha frustrado esas vidas, que las ha perseguido, que ha prestado atención, aunque no fuera más que [por] un instante, a sus quejas y a su pequeño alboroto, y que les ha marcado el rostro con un arañazo».200 Foucault precisa que ha sido el cristianismo, gracias a la institución de la confesión obligatoria, periódica y exhaustiva, quien ha organizado en primer lugar «el desembarco del poder sobre la vida ordinaria», pero, a partir de finales del siglo xvii, tal mecanismo ha sido absorbido y superado por otro, dando inicio a toda una serie de tecnologías disciplinarias de encuadramiento (quadrillage) que estaban desarrollándose justo entonces.201 Estas también, según Foucault, continuarán (y continúan todavía) ejerciéndose «en el nivel de la vida cotidiana», gracias a «una red fina, diferenciada, continua, donde se vinculan las instituciones diversas de la justicia, de la policía, de la medicina, de la psiquiatría».202 Las tecnologías disciplinarias de vigilancia, control y corrección puestas en marcha en las mencionadas instituciones, en otros términos, fabrican la vida ordinaria de los individuos que, al mismo tiempo, someten, fijándolos «en un aparato de normalización de los hombres».203 El funcionamiento de estas «instituciones de sujeción», precisa Foucault en la conferencia pronunciada en Río de Janeiro el 25 de mayo de 1973, implica una verdadera «disciplina general de la existencia»204 que se ejercita sobre el cuerpo del individuo, con el fin de formarlo, constituirlo y corregirlo.

Tenemos una producción de individuos, una producción de las capacidades de los individuos, de la productividad de los individuos; todo eso ha sido logrado por mecanismos de poder en los que las prohibiciones existían, pero existían simplemente a título de instrumentos. Lo esencial de esta disciplinarización de los individuos no era negativo.205

En suma, el individuo no es otra cosa que el efecto del poder disciplinario, el efecto de sus procedimientos de individualización.206 Como Foucault explica en otro texto, el dispositivo disciplinario tiende a controlar y gobernar a los individuos «en su vida concreta»; por eso le es necesario realizar «una verdadera incorporación del poder, en el sentido de que ha debido llegar hasta los cuerpos de los individuos, a sus gestos, actitudes, comportamientos cotidianos».207 El poder disciplinario funciona solo bajo esta condición de actuar continuamente, cotidianamente, sobre la vida ordinaria de los individuos, tendiendo a vigilar, ordenar, normalizar hasta los mínimos detalles, los comportamientos más simples, más comunes y, en apariencia, insignificantes.208

Como es sabido, es solo en 1976 cuando, al lado de este «arte del cuerpo humano», junto a esta «anatomía política del detalle»,209 Foucault comienza a hablar de una «biopolítica de la población».210 A propósito de ello, es preciso hacerse entender correctamente: los estudiosos que, sobre la base de las (relativamente raras) observaciones foucaultianas a propósito de la «biopolítica», han desarrollado un discurso filosófico autónomo, aislando tal temática del análisis de los dispositivos disciplinarios, han realizado, hasta cierto punto, una operación legítima —aunque no puede afirmarse que se hayan movido en la dirección indicada por Foucault—. En los textos foucaultianos de aquellos años, en efecto, nada deja entrever la posibilidad de considerar la «biopolítica» como un mecanismo de poder en sí: al contrario, no es más que el correlato del poder disciplinario.211 Tan solo al actuar conjuntamente, estos dos mecanismos han podido constituir la «nueva» forma de poder característica de la sociedad moderna y

contemporánea: un poder «destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a eliminarlas, plegarlas o destruirlas». Este poder, análogamente a aquel del que se ha hablado en páginas precedentes, es un poder que «gestiona la vida», que se ejercita positivamente sobre la vida de los individuos a lo largo de todo su desenvolvimiento —una vida que (y aquí reside el elemento novedoso) no es ya solo existencia individual, sino también existencia «biológica de una población»—.212 Foucault lo explica de forma muy clara:

Concretamente, este poder sobre la vida se ha desarrollado desde el siglo xvii bajo dos formas principales; estas no son antitéticas, sino que constituyen más bien dos polos de desarrollo vinculados por todo un tejido intermedio de relaciones. Uno de estos polos, el primero, según parece, en haberse formado, se ha centrado sobre el cuerpo entendido como máquina: su adiestramiento (dressage), la optimización de sus actitudes, la extorsión de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos; todo esto ha sido asegurado por procedimientos de poder que caracterizan las disciplinas: anatomo-política del cuerpo humano. El segundo, que se formará un poco más tarde, hacia la mitad del siglo xviii, está centrado sobre el cuerpo-especie, sobre el cuerpo atravesado por la mecánica del ser viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; su toma en consideración se opera por toda una serie de intervenciones y controles reguladores: una biopolítica de la población.213

Las disciplinas del cuerpo individual y las regulaciones de la población constituyen por tanto los dos polos en torno a los cuales se ha organizado, en el curso del siglo xix, un poder sobre la vida (al que Foucault denomina «biopoder») que se orienta a ocupar por entero la existencia humana, en todas sus múltiples dimensiones, y que ha representado un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo.214 Este poder sobre la vida es un poder que utiliza los

instrumentos «científicos» puestos a su disposición para hacer entrar en el campo del conocimiento y del control la dimensión biológica de la vida de grupos humanos completos, pero que conserva como objetivo esencial la acción sobre cada unidad somática —para forjarla, transformarla y dominarla—.215 En efecto, si la biopolítica de la población, por primera vez en la historia de la política occidental, asume como objeto de poder-saber al hombre en su especificidad de ser viviente,216 necesita, no obstante, ser «soportada» y «completada» por una serie de tecnologías (anatomo-políticas) que «a partir de ella van a ocuparse del cuerpo, de la salud, de las formas de alimentación y alojamiento, de las condiciones de vida, del espacio por entero de la existencia».217

La disciplina nunca había sido tan importante y valorada como en el momento en que se intenta gestionar la población. Gestionar la población no quiere decir simplemente gestionar la masa colectiva de los fenómenos o gestionarlos simplemente al nivel de sus resultados globales; gestionar la población quiere decir, a la vez, gestionarla en profundidad, con refinamiento y en cada detalle.218

Es por esto que la «normalización» permanece en el centro propulsor esencial de los mecanismos continuos, reguladores y correctivos puestos en marcha por el poder sobre la vida219 —un poder del cual, en el fondo, Foucault había comenzado a hablar ya en 1972—. Cuatro años más tarde, precisó simplemente que las disciplinas individualizadoras del cuerpo no constituyen la «totalidad» de los poderes modernos y contemporáneos sobre la vida,220 sino que se han combinado muy pronto con un tipo inédito de tecnología política que las ha embestido, incorporado e integrado. Esta nueva tecnología política, utilizando los instrumentos masificantes de la regulación estadística, demográfica, sanitaria, urbanística y económica (aplicados a la «población» y al «hombre-especie»), se orienta sin embargo al mismo objetivo de las disciplinas: plasmar la existencia cotidiana de los individuos, para maximizar sus fuerzas y extraerlas.221 Estoy convencido, por ello, de que el interés del «poder sobre la vida» del que habla Foucault en 1976, del «biopoder» fundado en la combinación de estrategias

anatomo y biopolíticas,222 reside más bien en el intento de mantener unidas estas dos dimensiones y no en aislarlas una de otra, para transformar la «biopolítica» en el (presunto) paradigma unitario del poder moderno y contemporáneo —o, peor aún, de la política occidental tout court.223

La sociedad de normalización es una sociedad donde se cruzan, según una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación. Decir que el poder, en el siglo xix, ha tomado posesión de la vida, decir al menos que el poder, en el siglo xix, ha tomado la vida en consideración, es decir que ha llegado a cubrir toda la superficie que se extiende de lo orgánico al biológico, del cuerpo a la población, por el doble juego de las tecnologías de la disciplina, por una parte, y de las tecnologías de la regulación, por otra.224

Es legítimo concluir, por consiguiente, que los nuevos poderes anatomo y biopolíticos —a través de mecanismos y estrategias, instituciones y saberes, muy diversos entre sí— tienen como objetivo común el gobierno de la vida, de la existencia cotidiana de los individuos, en toda su multiplicidad de dimensiones y hasta en sus detalles más ínfimos. Es lo que Foucault llamará, poco tiempo después, «gubernamentalidad».

La gubernamentalidad como gobierno de sí y de los otros

Después de haber mostrado por qué no considero correcto, ni útil, separar la noción de «biopolítica» del contexto histórico y teórico en el que Foucault la coloca, esto es, en un poder sobre la vida que se articula también (y de forma esencial) sobre mecanismos de tipo disciplinario, ha llegado el momento de justificar la segunda parte de mi tesis: es posible retrazar una sustancial continuidad de fondo en las puestas en juego ético-políticas de Foucault, no solo durante el período comprendido entre 1972 y 1976, sino también en la última fase de su pensamiento. En efecto, el tema de la «gubernamentalidad», del gobierno de los hombres, no constituye una ruptura con respecto a los anteriores análisis foucaultianos, sino que es el resultado de una mirada más general orientada al mismo objeto, necesaria para afrontar un problema que el filósofo francés no podía ignorar por más tiempo. Su célebre concepción «relacional» del poder,225 lo había en efecto conducido a afirmar que «allí donde hay poder, hay resistencia y, por lo tanto, o más bien la misma razón, esta jamás se encuentra en una posición de exterioridad en relación al poder». Las relaciones de poder, en otros términos, «no pueden existir si no es en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: estos juegan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión».226 Semejante argumentación parecía, sin embargo, demasiado teórica, y se prestaba así a ser objetivo de críticas que se inclinaban a interpretarla como una confesión de impotencia: si el poder es omnipresente, si la resistencia misma es interna al poder, ¿qué otra cosa podemos hacer si no es resignarnos y aceptar la sujeción?227 Foucault, por tanto, estaba llamado a inaugurar una serie de análisis histórico-filosóficos que mostrarían concretamente la posibilidad de una resistencia positiva a los mecanismos modernos y contemporáneos del poder. Es en este punto donde tiene su origen el planteamiento del tema de la «gubernamentalidad»,228 un concepto suficientemente general como para volver a absorber en su interior los análisis foucaultianos

de los poderes anatomo y biopolíticos, y abrir al mismo tiempo nuevos horizontes para el estudio de las resistencias.

Por lo demás, el tema del «gobierno de los hombres» y del «arte de gobernar» fue introducido ya por Foucault a propósito del poder disciplinario —lo que viene a probar la continuidad de fondo que antes mencionábamos—. Durante la lección del 15 de enero de 1975 del curso Les anormaux, en efecto, el filósofo francés había afirmado que «la técnica general de gobierno de los hombres comporta un dispositivo tipo, que es el de la organización disciplinaria» orientada a la normalización.229 Alrededor de un mes más tarde, Foucault había afrontado el tema del examen y de la dirección de la conciencia en el cristianismo, presentándolos como dos formas de tomar en consideración la vida de los hombres enteramente, de gobernarla hasta en sus detalles más ínfimos230 —un tema que retomará en el famoso análisis dedicado al «poder pastoral»231 y en el curso en el Collège de France de 1979-1980.232 En Securité, territoire, population, sin embargo, Foucault introduce el problema del gobierno inicialmente a propósito de la población —«¿cómo gobernarse, cómo ser gobernado, cómo gobernar a los otros, por quién se debe aceptar ser gobernado, cómo hacer para ser el mejor gobernador posible?»—233 porque, en el siglo xviii, «el fin y el instrumento del gobierno» estaban representados por la misma población.234

Desde aquel momento en adelante, Foucault no habló más de anatomo ni de biopolítica: encontró, en efecto, en la gubernamentalidad un campo de indagación más amplio que, sin excluir ni las disciplinas ni los controles reguladores, tenía la ventaja de reconsiderarlos en el interior de una genealogía de largo recorrido, que comprende no solo la pastoral cristiana, sino también la Grecia antigua. En efecto, el poder pastoral, matriz histórica de los modernos poderes gubernamentales,235 es un poder que se ejercita sobre la conducta de los hombres para dirigirla, al mismo tiempo, a nivel individual y a nivel colectivo.236 El pastor «dirige a todo el rebaño, pero lo hace bien solo cuando ninguna de las ovejas se le escapa». De aquí la dificultad de su tarea: el pastor «debe tener su ojo puesto en todos y también en cada uno, omnes et singulatim»237 —se trata, en suma, de un poder que tiene la pretensión de ser, a la vez, anatomo y biopolítico, de ejercitarse

sobre la singularidad somática y sobre la multiplicidad, sobre el grupo.

El pastorado, en el cristianismo, ha dado lugar a todo un arte de conducir, de dirigir, de llevar, de guiar, de tener por la mano, de manipular a los hombres, un arte de seguirlos y de empujarlos paso a paso, un arte que tiene esta función de tomar a su cargo a los hombres, colectiva e individualmente, a todo lo largo de su vida y a cada paso de su existencia.238

Pero la gubernamentalidad abre también a Foucault la posibilidad de estudiar conjuntamente los mecanismos del poder y las formas de resistencia que le son correlativas. El primer intento en ese sentido está constituido por el análisis de las que el filósofo francés llama «revueltas de conducta», o mejor «contraconductas», es decir, los «puntos de resistencia», las «formas de ataque y de contraataque que han podido producirse en el mismo campo del pastorado», con el objetivo de reivindicar y poner en práctica «otra conducta», de ser «conducido de otra forma».239 Se trata, en el fondo, de la perfecta ejemplificación de la concepción foucaultiana de las relaciones entre poder y resistencia, ya que, en tales contraconductas, la lucha «no se hace en la forma de la exterioridad absoluta, sino más bien en la forma de la utilización permanente de elementos tácticos que son pertinentes en la lucha antipastoral, en la misma medida en que forman parte, de un modo incluso marginal, del horizonte general del cristianismo».240 Sin embargo, este es solo el primer paso dado por Foucault en la dirección que catalizará casi por entero su atención y su compromiso intelectual en los años ochenta: el «gobierno de sí» como forma de resistencia a los poderes gubernamentales característicos de nuestra sociedad moderna y contemporánea, cuyo objetivo es conducir la conducta de los individuos, dirigir la vida a través de una modulación cotidiana. El análisis genealógico foucaultiano se dirige así a la búsqueda de ejemplos de hombres que han mostrado estar en situación de conducirse, gobernarse y «subjetivarse» en (relativa) autonomía y, por tanto, de limitar la toma del poder sobre su existencia diaria. Se trata del complejo y notable análisis que,

partiendo de la Grecia antigua, Foucault reagrupará en torno a los temas del cuidado y de las técnicas de sí, del arte de vivir y de la «estética de la existencia».

La moral de los griegos se centró en el tema de la elección personal y de una estética de la existencia. La idea del bíos como material de una obra de arte estética es algo que me fascina. La idea también de que la moral puede ser una estructura de existencia muy fuerte sin estar ligada a un sistema autoritario ni jurídico en sí, ni a una estructura de disciplina.241

No es este el lugar para centrarse en la riqueza y complejidad del último período de la filosofía foucaultiana.242 Al mismo tiempo, es importante subrayar que Foucault no llega a interesarse en la «ética» por casualidad, sino que, por el contrario, es posible retrazar una cierta continuidad en su interés por el gobierno de sí y de los otros243 —o mejor, que su interés de los años ochenta por el gobierno de sí puede entenderse como una respuesta, una posible vía de salida, a las paradojas y los impasses derivados del análisis del gobierno de los otros (la anatomo y la biopolítica) conducido durante los años setenta. En efecto, en una de sus habituales reconstrucciones a posteriori, que siempre hay que tomar con cautela pero que no por ello resultan menos iluminadoras, Foucault precisa que su objetivo, «desde hace más de veinticinco años, es trazar una historia de las diferentes maneras en que los hombres, en nuestra cultura, elaboran un saber sobre ellos mismos». Lo esencial es, por consiguiente, analizar estas diferentes codificaciones del saber «en tanto que “juegos de verdad” ligados a las tecnologías específicas que los hombres utilizan con la finalidad de comprender lo que son».244 El filósofo francés explica que tales técnicas «se reparten en cuatro grandes grupos», de los cuales, sin embargo, son solo dos «los que han retenido de una forma especial mi atención»: por una parte, «las técnicas de poder, que determinan la conducta de los individuos, sometiéndolos a ciertos fines o a la dominación, y que objetivan al sujeto»; de otra, «las técnicas de sí, que permiten a los individuos efectuar, solos o con otros, un cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, sus pensamientos, sus

conductas, su manera de ser; es decir, transformarse con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de pureza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad». Y a estos dos grupos de técnicas, a su interacción, a sus relaciones, dice Foucault interesarse y, de hecho, se mantiene interesado durante toda su vida. Consigue así elaborar una definición de «gubernamentalidad» que ilumina perfectamente el nexo entre su reflexión de los años setenta y la de los años ochenta:

Llamo «gubernamentalidad» al encuentro entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros, y las técnicas de sí. Es posible que haya insistido demasiado a propósito de las técnicas de dominación y de poder. Me interesa cada vez más la interacción que se produce entre uno mismo y los otros, y las técnicas de dominación individual [es decir, de auto-dominación], el modo de acción que un individuo ejerce sobre sí mismo a través de las técnicas del yo.245

Con todo esto, espero que resulte claro cómo la operación que se admite generalmente, por parte de los más célebres intérpretes de la «biopolítica» (Agamben y Esposito, sobre todo) no solo es parcial porque tiende a aislar este tema de otro que le es correlativo (la anatomo-política), sino porque ignora también la vinculación que, sin embargo, resulta esencial, entre el estudio de tales poderes sobre la vida y el pensamiento foucautiano de los años ochenta. De este modo, tal operación está condenada a convertirse en una interpretación puramente teórica del poder «biopolítico», sin posibilidad alguna de reflexionar sobre las modalidades de resistencia que pueden serle contrapuestas de una forma concreta.246 Creo por el contrario que, a pesar de ser ardua, difícil y en algunos aspectos criticable, la vía sugerida por los análisis de Foucault de los años ochenta con el fin de intentar resistir a la gubernamentalidad contemporánea, merece ser tomada seriamente en consideración.247

La visibilidad integral: instrumento de poder y práctica de libertad

Desde esta perspectiva, quisiera ahora esbozar un análisis más específico, con objeto de ejemplificar lo dicho hasta aquí a través del estudio de un aspecto particular, aunque esencial, del poder moderno y contemporáneo sobre la vida, para combinarlo más tarde con el estudio foucaultiano del cinismo antiguo. Sin embargo, una precisión preliminar resulta necesaria: es obvio que, haciendo esto, no quiero sugerir que las prácticas de sí propias del cinismo sean hoy restituibles en cuanto tales, que sean útiles en cuanto tales para contrarrestar la toma del poder gubernamental sobre nuestra vida cotidiana. El estudio del cinismo antiguo es y debe permanecer como un análisis esencialmente histórico, o genealógico,248 ya que los poderes sociales sobre los que operaban los cínicos, a través de la construcción de su propio bíos como una vida de resistencia escandalosa, no son análogos a los que nos gobiernan desde un par de siglos a esta parte. Sin embargo, precisamente la alteridad esencial de estos contextos (el mundo de la Grecia antigua y el mundo contemporáneo) puede permitir la apertura de una perspectiva en la cual, quizá, sea posible elaborar, crear nuevas formas de resistencia que poner en práctica en nuestros días.

Como ya ha sido expuesto en varias ocasiones a lo largo de nuestro trabajo, uno de los grandes principios sobre los que se apoya el funcionamiento de los mecanismos del poder moderno y contemporáneo sobre la vida es la «visibilidad integral». El origen de este principio como instrumento de gobierno de los hombres, en realidad, puede remontarse a la pastoral cristiana y, en particular, a la dirección y examen de conciencia como práctica permanente de control ejercitada sobre los individuos «a propósito de todo y durante toda su vida»,249 con el fin de producir «un conocimiento, a la vez exterior e interior, un conocimiento meticuloso y detallado de los individuos por ellos mismos y por los otros».250 Sin embargo, si la matriz histórica de tal principio es antigua, su puesta

en práctica efectiva, a gran escala, en el interior de la sociedad es más reciente y coincide con el nacimiento y desarrollo del poder disciplinario (entre los siglos xvii y xviii). En efecto, es notorio que Foucault había analizado en detalle el funcionamiento del principio de visibilidad integral, tratando de la sofisticada arquitectura del Panóptico benthamiano. Esta última constituye para él el modelo, el arquetipo, podría decirse, de toda la gubernamentalidad moderna y contemporánea: el Panóptico, es cierto, «es una forma de arquitectura», pero «sobre todo es una forma de gobierno; una manera para el espíritu de ejercer el poder sobre el espíritu».251

Una de las características principales de tal «forma de gobierno» es meter en acción «un procedimiento de control continuo» fundado sobre la visibilidad absoluta de los individuos, de modo que «se está permanentemente bajo la mirada de alguien o, en todo caso, en la situación de ser visto».252 Como precisa Foucault, es a través del instrumento de la escritura como tal control constante sobre la vida de los individuos se ejerce: la anotación y el registro «de todo lo que acontece, de todo lo que el individuo hace, de todo lo que dice» facilita en efecto, por un lado, la transmisión de la información de abajo a arriba y, por otro, su accesibilidad presente y futura.253 Por ello, correlativo al ejercicio de este poder disciplinario, aparece siempre «un poder epistemológico» que extrae de la observación, de la clasificación, del registro de los individuos y sus comportamientos, un saber sobre ellos —saber tecnológico, «saber de observación»—.254 La visibilidad continua y permanente asegurada de este modo tiene también el efecto de permitir «la extrema rapidez de reacción del poder disciplinario», que tiende a intervenir sobre los individuos «de antemano, antes del acto mismo, si es posible, y esto mediante un juego de vigilancia, recompensas, castigos, presiones, que son infra-judiciales».255 En efecto, al contrario de lo que podría pensarse, el principio de visibilidad integral, aunque puede ejercitarse solo al nivel de aquello que es observable (los comportamientos), produce sus efectos más significativos en un plano ulterior: no solo en el de lo que se hace, sino sobre todo en el de aquello que se puede hacer —de lo que se piensa, de lo que se proyecta, de lo que se siente, en resumen, de lo que se es.256

Foucault cree que el modelo de prisión inventado por Bentham, en

1787, es la «formalización» perfecta, ideal, de esta «microfísica del poder disciplinario»: el Panóptico representa, en efecto, un esquema, un mecanismo «por lo que el poder que se ejerce o debe ejercerse en una institución va a adquirir el máximo de fuerza». Se trata de un multiplicador, de un intensificador del poder que actúa en el interior de toda una serie de instituciones características del poder moderno y contemporáneo sobre la vida (hospitales, escuelas, oficinas, orfanatos, asilos psiquiátricos, etc.).257 Su estructura es muy simple: una construcción en anillo, en la que se colocan celdas (y en cada una de ellas se ubica un individuo) abiertas al interior, a través de una puerta acristalada, y al exterior, gracias a una ventana; una torre central, sobre la que se encuentra un gran habitáculo abierto, construido de tal modo que se pueda observar todo lo que sucede en cada una de las celdas.258 Así, el poder disciplinario se asegura un control continuo, integral y detallado del comportamiento, de la vida de todos y cada uno —omnes et singulatim—. Lo que es más importante: el interior del habitáculo central no debe ser visible desde el exterior (desde las celdas), de forma que la vigilancia pueda ejercerse sin conceder a los individuos la oportunidad de saber si están siendo o no vigilados. La visibilidad se convierte en una verdadera «trampa». Este poder es por tanto eminentemente anónimo y, además, funciona de una manera completamente automática,259 ya que,

... incluso si no hay nadie, el individuo en su célula no solamente se cree, sino que se sabe observado, tiene la experiencia constante de estar en un estado de visibilidad para una mirada —que esté o no allí, poco importa.260

Con ello se consigue, al aplicarlo por completo a la sociedad, que este principio de la visibilidad integral y obligatoria asegure la sujeción y normalización de los individuos,261 haciendo al mismo tiempo invisible el poder que lo pone en práctica —o mejor, visible pero inverificable—.262 En efecto, aquello que es sometido a un campo de visibilidad y sabe que ocupa esa posición, «toma por su cuenta los requerimientos del poder», lo pone en marcha de forma espontánea sobre sí mismo, convirtiéndose él mismo en «el

principio de su propio sometimiento».263 Por esto, según Foucault, se puede afirmar que vivimos en el interior de un panoptismo generalizado, de una sociedad panóptica:264 no ya porque nuestras casas estén hechas de cristal, sino porque tal mecanismo de vigilancia (siguiendo su propia vocación, pero a través de instrumentos y tecnologías que Bentham no podía imaginar) se ha generalizado, ha penetrado en nuestras relaciones sociales de todos los días y así ha tomado por entero a su cargo «la vida cotidiana de los hombres».265 Hoy estamos siempre vigilados, gracias a nuevas formas de control, «obtenidas casi sin que nadie se aperciba, por la presión del consumo», que permite incrementar indefinidamente la eficacia normalizadora del poder.266 En suma, el modelo «ideal» del Panóptico, fundamentado sobre el principio de la visibilidad constante e integral, reside todavía en el corazón de la gubernamentalidad contemporánea, del poder sobre la vida que intenta en todo momento regular nuestra conducta, a nivel individual (a través de un disciplinamiento que desciende hasta los mínimos detalles de nuestra vida cotidiana), así como a nivel colectivo (a través de las regulaciones globales, basadas principalmente sobre los estudios de mercado y las estadísticas de todo tipo).

Precisamente a la luz de tan inquietantes consideraciones, creo que sea interesante reflexionar sobre las lecciones consagradas por Foucault al cinismo antiguo, en el otoño de 1983, en Berkeley, y en los primeros meses de 1984, en el Collège de France. En efecto, si el objetivo principal de los poderes contemporáneos sobre la vida es regular, normalizar, gobernar nuestra conducta diaria, en el mayor número posible de aspectos, es justo al nivel de tal conducta cotidiana donde la resistencia, para ser eficaz, debe ser puesta en práctica. En otros términos, no debemos concebir más nuestra vida como sustrato natural, inmutable, que estamos obligados a aceptar como tal: ¡esto resulta cómodo al poder, a sus estadísticas, a su «ciencia»! Nuestra vida debería constituir, por el contrario, la materia misma de la ética: la vida ordinaria, cotidiana, es aquello de lo que cada uno de nosotros está llamado a reapropiarse, a través de un trabajo de sí sobre sí mismo que se configura como el revés militante del poder gubernamental. Nuestra vida de todos los días como construcción, creación, invención, puesta en juego ético-política, sea del poder, sea de la resistencia —nuestra vida, por

tanto, como verdadero objeto—, lo «real» de toda filosofía que quiera ser no solo análisis teórico del poder, sino también (y de una forma concreta) contra-poder.267 Esta es la perspectiva que, en mi opinión, emerge con fuerza de la reflexión del último Foucault, y en particular de su estudio del cinismo antiguo.

En efecto, ¿qué es «el cínico»? El cínico es, por excelencia, aquel que asume su propia vida, hasta en los detalles ínfimos y aparentemente insignificantes, como objeto e instrumento de su propia práctica filosófica. Es el tema de la «verdadera vida» (vraie vie): de la construcción, de la creación del propio bíos como «testimonio de la verdad»,268 es decir, como un principio de continua inversión de las relaciones de poder, de las costumbres, de los modos de vivir corrientemente aceptados. Y la característica primera de esta «verdadera vida» cínica es, según Foucault, el hecho de llevar al extremo —hasta el punto de invertir sus efectos, convirtiéndose en escandalosa— el principio ya platónico de la «vida no disimulada». La verdadera vida es, en efecto, concebida en la tradición filosófica como una vida que «no oculta ninguna parte de sí misma, y esto porque no comete ninguna acción vergonzosa ni deshonesta, reprensible, que pudiera suscitar el rechazo en los otros y hacer enrojecerse a aquel que la comete». En Séneca, por ejemplo, puede encontrarse la exhortación a vivir «como si se estuviera siempre bajo la mirada de los otros en general, pero sobre todo y preferentemente bajo el ojo, la mirada, el control del amigo».269 El cínico, entonces, no hace sino reprender y dramatizar, teatralizar, este principio de la vida no disimulada: para él, no se trata más de hacer «como sí», no se trata más de un principio ideal de conducta, sino de la

... puesta en escena de la vida en su realidad material y cotidiana: bajo la mirada efectiva de los otros, de todos los otros, o siquiera del mayor número posible de otros. La vida del cínico es no disimulada en el sentido de que es realmente, materialmente, físicamente pública.270

Sin residencia fija, Diógenes el cínico vivía (comía, dormía,

hablaba, satisfacía cada una de sus necesidades) públicamente —en la calle, en la plaza—; y no perdía ocasión de hacerse ver por la multitud, cubierto tan solo por un mantillo y algunos harapos, durante los juegos o en el teatro. Su vida, en consecuencia, era en verdad una vida de «visibilidad absoluta»,271 que transformaba el tradicional (y respetable) principio filosófico de la no-disimulación en un escándalo inaceptable: no esconder nada de la propia vida significa en efecto, para el cínico, no esconderse tampoco detrás de las convenciones, de las reglas del pudor socialmente codificadas. Significa, por el contrario, proclamar, «testimoniar» la verdad de la propia vida, a través de la propia vida, como crítica militante del conformismo social.272 Para los cínicos, todo aquello que forma parte de nuestra naturaleza no puede ser malo, todo aquello que nos aproxima a los otros animales no debe ser fuente de vergüenza: comer, dormir, satisfacer las necesidades del cuerpo, masturbarse, hacer el amor —nada de esto es malo, y por ello no debe ser encerrado tras los muros de una casa—. Así, el cínico hace del principio de no-disimulación un principio de visibilidad absoluta, integral, de cada aspecto de la propia vida —y, justamente por esto, su ejemplo es escandaloso, chocante—. Él, en efecto, somete a discusión todas las convenciones del pudor socialmente aceptadas, sobre la base de la (artificial) subdivisión de lo público y lo privado, de lo que está bien y lo que está mal mostrar a los otros. Por el contrario, la vida del cínico es una vida «de naturalidad sorprendente y enteramente visible», que hace valer el principio según el cual «la naturaleza no puede jamás ser mala», no para reducir la propia vida a un (imposible) sustrato de naturalidad pura (a una zoé agambeniana), sino como instrumento táctico de lucha, de subversión puntual de las relaciones de poder que intentan a diario gobernar nuestra vida.273

No es mi intención analizar, en este momento, otros aspectos (igualmente importantes) de la verdadera vida cínica.274 Tan solo me interesa aproximarme a este principio de publicidad integral y de visibilidad absoluta del bíos, para intentar correlacionarlo con cuanto he dicho antes a propósito de la gubernamentalidad moderna y contemporánea. Ciertamente, en este punto, es legítimo preguntarse de qué modo tal principio de la filosofía cínica puede todavía ser útil, en un contexto (el actual) en el que, como ya se ha dicho, los poderes sobre la vida funcionan precisamente gracias a

un mecanismo panóptico de visibilidad integral. Sin embargo, aunque no hay que considerar la verdadera vida cínica como un paradigma universal, a-temporal, a «reactivar» en cuanto tal en el mundo contemporáneo, estoy convencido de que de él podemos aprender algo. La verdadera vida cínica era una constitución estratégica que se configuraba como resistencia puntual, no tanto por un Poder único, con la «P» mayúscula, cuanto por cada singular, banal, aparentemente insignificante relación de poder que atravesaba la existencia cotidiana de los hombres. Por esto, si bien su contenido histórico no puede ser considerado «actual», su forma merece aún toda nuestra atención. En efecto, como ya se ha dicho, con el fin de limitar y desactivar los poderes contemporáneos sobre la vida, que intentan gobernar cada mínimo detalle de nuestra existencia diaria, debemos considerar nuestra vida no ya como un dato natural e inmutable, sino como una construcción, una invención, una creación ético-política de la que deberíamos ser autores (relativamente) autónomos. Y no se tratará de construir la propia vida sobre la base de un modelo «monolítico», siempre igual a sí mismo, sino de crearse y recrearse cada día, para afrontar de la manera más eficaz las relaciones de poder (cambiantes, en continua transformación) con las cuales nos las tenemos que ver continuamente.

En el cinismo antiguo, así como en Sócrates, tal creación continua del propio bíos se efectuaba sobre la base de un principio generalísimo: el principio de la armonía, de la omofonía que llegaba a instituirse y mantenerse siempre entre logos y bíos, es decir, entre aquello que se pensaba y se decía, y lo que se hacía.275 Exponer valerosamente tal principio de armonía a la publicidad absoluta, a la visibilidad integral de cada gesto o palabra —he aquí la característica esencial de la verdadera vida cínica, he aquí lo que la convierte en una alèthurgie, una «manifestación de la verdad»276 (manifestación de una «verdad-acontecimiento», que no ha de confundirse con la verdad «epistemológica» que hoy monopoliza nuestro pensar).277

La vida, en el mundo actual, es la puesta en juego fundamental del poder gubernamental: la vida cotidiana, hasta en sus detalles más ínfimos. Es esta última la que acaba siendo observada, vigilada por una serie de instancias anónimas e inverificables del poder, gracias

a instrumentos tecnológicos mucho más sofisticados que aquellos que se usaron en los siglos xviii o xix. Estas instancias del poder registran cuidadosamente los datos de nuestros teléfonos móviles, memorizan nuestra navegación en Internet a través de las cookies, monitorizan nuestros desplazamientos con telecámaras y satélites, reconstruyen minuciosamente nuestros hábitos cotidianos analizando los movimientos de nuestras tarjetas de crédito. Ante similares constataciones, de las que todos somos testigos, construirse una esfera «privada», esperando mantenerla al resguardo del ojo del poder, es ilusorio y contraproducente: en un sistema de visibilidad (no ya solo potencialmente) integral como este en que vivimos, también la tan decantada tutela de la privacy no es otra cosa que una trampa. Es una trampa porque, por una parte, no protege realmente de la presión conformista de la normalización del consumo, ni tutela verdaderamente cuando debería hacerlo —es decir, cuando cualquier instancia de poder decide utilizar la información sensible recogida a nuestra costa, para planificar una estrategia de control a nivel global, o cuando se decide a aumentar el control sobre nosotros, apenas nuestro comportamiento es considerado «sospechoso» o «peligroso»—. Y, por otro lado, porque hace que se la acepte como algo natural (más bien, como una forma de «tutela») la ilusoria y arriesgada división entre lo privado y lo público —la misma división sobre la que se funda, por ejemplo, la propaganda política hoy en voga en Italia, que defiende el principio según el cual lo que un individuo hace en privado no puede y no debe interferir con la función pública que desempeña—. Se trata, precisamente, de la negación de aquel principio de armonía entre el logos y el bíos que representó el presupuesto de toda la práctica de sí antigua, y de la verdadera vida cínica en particular.

Por consiguiente, hoy, lo que el principio cínico de visibilidad absoluta puede enseñarnos es, ante todo, que una vida de resistencia al poder no puede ser una vida separada en dos, dividida entre lo «público» y lo «privado». En efecto, aceptar esta división significa ya plegarse de forma inaceptable a los poderes contemporáneos que vigilan minuciosamente nuestra existencia diaria. Con ello, sin proponer la vida de publicidad escandalosa del cínico antiguo como modelo a imitar, quisiera simplemente sugerir que la resistencia al panoptismo generalizado no puede ser puesta

en práctica en lo «privado»: por el contrario, debe ser mostrada, junto a nuestra vida. La resistencia debe ser integral y valerosamente pública, debe desplegarse ante los ojos de todos, si quiere ser eficaz. Para hacer frente a los poderes sobre la vida, y a su fuerza normalizadora basada en la visibilidad integral y automática, es preciso reapropiarse de la propia existencia cotidiana y convertirla en el lugar de una creación inédita, de una subjetivación diferente. Es necesario no temer explotar la visibilidad como punto de inversión táctica de las relaciones de poder, y mostrar a todos el propio inconformismo, la voluntad de no plegarse a la homologación —ya que, como nos enseñaron los cínicos de todas las épocas, cada conformismo que aceptamos, incluso el más pequeño y banal, es ya una concesión excesiva que hacemos al poder.

Capítulo 5

Hacia una perspectiva biopolítica de la terapia psicológica: el funcionamiento de los dispositivos de poder sobre L., «una niña agresora sexual»278

Ardiel Z. Rodríguez Batista

He atestiguado el mundo; he confesado la rareza del mundo.

José Luis Borges,Casi juicio final

Estos locos rompen la fastidiosa uniformidad que han introducido en nuestra educación,

nuestras convenciones de sociedad.

Denis Diderot, El sobrino de Rameau

De la acusación al tratamiento y de la problemática del mismo

L. es una niña de 12 años, que es acusada, en la escuela, de abusos sexuales a otras niñas menores. El procedimiento que se aplica en su caso es el siguiente: una vez se comprueba la veracidad de dichas actuaciones, los padres de las alumnas y la escuela denuncian a L. ante la Delegación de Educación, que notifica el problema a los servicios sociales. Estos, a su vez, solicitan una valoración psicológica de L. Este hecho provocó que L. fuese expulsada del contexto escolar de forma preventiva. L. comienza a asistir a las terapias psicológicas impuestas por los servicios sociales.

Para hacer una valoración psicológica específica de L., se utiliza una serie de instrumentos metodológicos divididos en dos estrategias específicas de actuación terapéutica: por un lado, las fuentes de información; por otro, los instrumentos de evaluación psicológica. La primera se basa en un conjunto de entrevistas realizadas tanto a L., como a sus padres y a las víctimas. Y la segunda se basa en un conjunto de exámenes que pasaré a enumerar y describir brevemente:

Entrevista clínica: este procedimiento permite conocer las variables demográficas y de otro tipo en las que se inscribe a la paciente.

«Entrevista general de abusos sexuales»: orientada a recoger las características de estos (duración, frecuencia, tipos de actos, circunstancias, medios coactivos empleados, etc.).

Inventario de ansiedad: destinado a medir una dimensión estable de la personalidad, guiada por una escala de estado, teniendo como rasgo significante la ansiedad un test de 40 elementos con tres respuestas posibles.

Escala Magallanes de adaptación: orientada a establecer el grado de adaptabilidad al medio. Consta de 90 ítems divididos en 5 secciones: adaptación al padre y a la madre (40 elementos), a los

compañeros y a la escuela (31 elementos) y, por último, personal (19 elementos).

Escala de conducta asertiva para niños: diseñada para medir el comportamiento agresivo y asertivo del niño. Se le plantean 20 situaciones de las que el niño tiene cinco opciones a elegir aquella que se acerque o sea la más exacta a su forma de actuar habitual.

Recogida toda la información necesaria, se realiza un diagnóstico. Por un lado, se determina que L. no tiene ningún trastorno psicopatológico asociado a las agresiones y tampoco «se detecta ninguna desviación a nivel sexual». Pero, por otro lado, sí se pone de manifiesto que L. tiene otros síntomas psicopatológicos que muestran un estado de ansiedad elevado, dificultades de adaptación en todos los ámbitos antes señalados y un bajo estado de ánimo.279

Este trabajo pretende explicar el modo en que, este caso de terapia psicológica que hemos presentado, se sostiene en dos conceptos fundamentales y nucleares del pensamiento de Foucault: la anatomo-política y la biopolítica. Estos elementos teóricos nos permitirán introducirnos en los ejercicios de poder que se insertan en las formas biológicas, para regular al ser humano y a la población mediante los dispositivos desarrollados específicamente en los interrogatorios de los poderes institucionalizados con la finalidad de asimilar la vida dentro del campo de ejercicio de los dispositivos de saber y poder.

Para realizar este análisis es necesario situarse en el marco de los dispositivos de saber-poder, como elementos rectores del dominio de la estructuración familiar y social que corrigen las conductas denominadas como anómalas. Estas se inscriben en lo real y lo someten a los regímenes de verdad y falsedad basados en la formación de reglas, tradiciones y enseñanzas que consagran y perpetúan la receta de la ciencia.280

Lo que analizaremos, en este caso, es el modo por el cual los dispositivos de saber-poder operan y se ponen en funcionamiento desde un fenómeno concreto en el que se diagnostica la anormalidad. Asimismo, veremos cómo estos dispositivos son mecanismos que están al servicio del poder y que regularizan una organización natural de la sociedad.

Hay que advertir que Foucault hace una genealogía de los discursos de la verdad, en la que acopla las prácticas discursivas con el régimen de verdad que se impone; esto es, que se inscriben en la realidad y donde los saberes encuentran sus condiciones de posibilidad que «se definirá justamente a través de su capacidad para captar los fenómenos».281

Seguidamente lo que haremos será diseccionar los dispositivos que operan en el caso expuesto. Uno de los mecanismos que más llama la atención es que el tratamiento psicológico de L. no se realiza dentro del contexto escolar: L. es apartada de la escuela de forma preventiva, hasta que asuma las responsabilidades de sus actos. Asimismo analizaremos también el modo en que recae sobre la familia un control educativo determinado, a partir del cual se le dan unas pautas de actuación específicas que tienen que seguir con la niña.

Por otra parte, este hecho nos permitirá introducirnos en la problemática de la disciplina, el interrogatorio y la corrección (además del modo en el que los dispositivos biopolíticos se ponen en juego). Fenómeno que ejemplifica lo analizado por Foucault en el momento en el que se produce el cambio epistémico entre el suplicio y el castigo.282 Este cambio epistémico origina una nueva ortopedia social construida desde el panoptismo, la disciplina y la normalización que definen esta nueva visión del poder sobre los cuerpos.283 Bajo esta triada conceptual en el que confluyen los dispositivos de conocimiento, corrección, desviaciones psicopatológicas e intervenciones moralizadoras, emerge la psicologización del individuo284 como instrumento discilplinario.

En definitiva, las conducta de L. nos permite adentrarnos en las formas dispositivas de poder que desarrollan la regularización de las fuerzas de producción mediante la localización de los cuerpos. Estas derivan en una nueva normalización donde se definen normas y exclusiones sociales que conforman la economización de las intervenciones sobre aquellos comportamientos no aceptados e inadaptados a los mecanismos de poder. Encaminando así la producción de una determinada naturalización de las costumbres sociales por medio de la adquisición de saberes. Por ejemplo, las relaciones entre las intervenciones correctoras y el carácter

terapéutico del castigo en el caso de L.

Disciplina: entre el encierro y el castigo

Foucault afirma que la transformación de la penalidad se produce cuando el sistema judicial se ajusta a los mecanismos de vigilancia y de control del Estado centralizado, o lo que es lo mismo, cuando ambos mecanismos confluyen en la construcción del Estado moderno desde un sistema general de vigilancia, así como de sociedades filantrópicas que mediante la organización de las ayudas a los delincuentes, huérfanos, estudiantes y obreros, convierten los dispositivos de castigo en curativos. Por tanto esta transformación produce un cambio en la concepción del cuerpo: no solo tiene que ser controlado o corregido mediante el dispositivo del suplicio sino que ha de ser curado. El caso sobre el que estamos trabajando constituye un ejemplo de este fenómeno que se encuentra íntimamente relacionado con el conjunto de instituciones de control destinadas a vigilar, controlar y distribuir un orden social natural y global.285

Este hecho tiene relación con los dispositivos del destierro y el encierro desarrollados en el transcurso del Antiguo Régimen hasta el siglo xviii. El primer dispositivo es entendido como un castigo, en tanto que la niña es apartada de las fronteras del contexto escolar físico, el segundo permite la corrección del individuo.

Sobre L. recae el avance progresivo del sistema penal, desbordando el ámbito del poder judicial, ya que, de alguna manera, estos dispositivos no se han eliminado sino que ambos se entrelazan como un nuevo dispositivo de poder a partir de los siglos xviii y xix. En el caso de L., la deriva de estos dispositivos podría resolverse en dos tipos de encierro: el primero es el encierro-garantía, que sitúa al individuo a recaudo de la justicia hasta que pague su deuda. En este caso, se encuentra en manos de la familia y de los dispositivos institucionales denominados «servicios sociales»; el segundo, el encierro-sustitutorio, se define no porque sea una pena sino un castigo que no está estipulado temporalmente sino que depende del

logro de las técnicas de corrección.286

Esta clase de desviación se convierte en objeto del discurso «científico» a partir del siglo xix porque emergen los análisis psicopatológicos, psiquiátricos, psicoanalíticos y sociológicos de la desviación en relación a la cual surgirán los dispositivos de verdad y falsedad.287 Así el discurso científico adquiere la capacidad de fundamentar la división de lo normal y anormal, basándose en los análisis y especificaciones de la norma que rige el poder disciplinario.288

Como podemos observar, L. se encuentra en medio de dos de los fenómenos de la categorización de lo anormal: la de individuo a corregir y el onanista,289 puesto que ha roto con todas las técnicas de dirección de la conciencia a las que se ajustan todos los programas educativos a los que estamos sometidos. Foucault habla de la cuadriculación educativa que se desarrolla discursivamente en torno al deseo sexual, el cuerpo sensual y el pecado de la molicie, que se ve reforzada por la confesión (como observamos en el caso de L., y por el reconocimiento de sus actos, de la penitencia y las prácticas que se producen en los interrogatorios y que transforman a L. en el objetivo de todas las sugestiones sociales).290 Asistimos, por tanto, a la puesta en práctica de procedimientos que tienden al control de las relaciones, tradicionalmente prohibidas, como el adulterio, el incesto o la bestialismo. En definitiva, la aplicación de estos dispositivos, transforma a L. en una mensajera de la inhumanidad, que pone de manifiesto la precariedad de la humanidad y permite convertirla en objeto de humanización por medio de las técnicas disciplinarias.291

La confesión y la omnipresencia de los poderes en torno al caso

Antes de seguir, advertiremos que Foucault entiende que el psiquiatra no trabaja como un médico, que necesita de un conjunto de sintomatologías provocadas por el cuerpo para definir al individuo dentro de una tipología determinada de enfermedades. Es decir, por medio de los síntomas que muestra el cuerpo, el individuo pierde su singularidad inefable para convertirse en un cuerpo-masa, que responde a la disciplina del centro hospitalario y a la autoridad de los saberes del médico. En este mismo sentido, la psiquiatría asume la misma disposición del poder cuando, como describe Foucault, Pinel les quita las cadenas a los enfermos reclutados, demostrando que sobre el loco recae el poder de la interpretación cuando se le libera de ellas para, así, construir la alienación del cuerpo y del conjunto.292 Sobre la figura del loco recae una determinada normatividad que, por un lado, los construye (gracias a la observación, descripción y prescripción) como sujetos insertados en determinados saberes y en determinados entornos institucionales; y, por otro, establece una división entre el sujeto mentalmente enfermo y el sujeto mentalmente sano.293 Este cambio produce dos consecuencias conectadas: primero, el psiquiatra se convierte en juez legitimado que decide y clasifica quién está loco y quién no; y segundo, se produce un cambio epistémico en los discursos médicos: la locura ha pasado de ser entendida como una forma de vida no adecuada socialmente, a convertirse en objeto de conocimiento científico. En otras palabras, la reforma psiquiátrica inaugurada por Pinel supone un cambio en el tratamiento ya que no se trata de encerrar al loco sino de tratar su patología.

Esta interpretación es criticada por Marcel Gauchet, que pone en duda el nacimiento del asilo tal y como lo describe Foucault,294 en tanto que él lo describe como hecho mítico y discontinuo en el desarrollo de historia de la psiquiatría.

Lo que viene a decir Gauchet es que la historia de la locura no es una historia de la exclusión sino todo lo contrario, es una historia de la inclusión que se desarrolla en la propia dinámica de la modernidad, puesto que el mismo Freud encuentra en la locura, en un sentido muy amplio, una teoría del sujeto basado en la observación.295

Una vez constituido este poder omnipresente, el psiquiatra pasa a representar a la institución en el ritual del discurso científico por el cual, por un lado, impone, valora e interviene; por otro, juzga, castiga, y que a su vez perdona, consuela o reconcilia mediante el establecimiento del orden disciplinario del diagnóstico. De lo que se sigue que la psiquiatría no solo necesita un conjunto de sintomatologías orgánicas, sino que además necesita, del individuo, un conjunto de afirmaciones y de confesiones por el cual desplegar una relación determinada de poder. O lo que es lo mismo, desde el análisis de su vida, su ritmo vital, su ritmo productivo y hasta «el detalle infinitamente acumulado»296 permite construir una significación del poder. De la misma manera que desde sus gestos, palabras, expresiones y de su historial sintomatológico orgánico, se construye un entramado disciplinario, sin cadenas, del individuo «enfermo».

En el caso concreto que nos ocupa, es L. la que proporciona los síntomas al psiquiatra por los cuales, no solo el psiquiatra induce a la rehabilitación del individuo, sino que es el individuo el que otorga el poder al psiquiatra porque «acepta» el reglamento disciplinario de los dispositivos de los discursos útiles y públicos.

Por otro lado, el interrogatorio, como podemos comprobar, es el elemento nuclear del dispositivo disciplinario que se ejerce sobre el cuerpo y que tiene como finalidad dos cosas: primero, determinar la identidad del individuo y, segundo, obligar a emerger a los acontecimientos que sirvan como presupuestos para permitir encontrar un chivo expiatorio. Lo que nos lleva a pensar que la confesión no es un ejercicio para prohibir o castigar como supone la exclusión social, que describe el modo por el cual el poder piramidal disciplinario exige «presencias constantes, atentas y también curiosas; supone proximidades; procede por exámenes y observaciones insistentes; requieren un intercambio de discursos, a

través de preguntas que arrancan confesiones y de confidencias que desbordan los interrogatorios».297 Es decir, es un procedimiento para acumular el necesario conocimiento que fundamente la puesta en marcha de los mecanismos de poder.298 De esta misma manera, podemos entender que el interrogatorio psicológico es la herramienta por la cual se reconstruyen «con exactitud los elementos que caracterizan la actividad del diagnóstico diferencial»:299 por medio del interrogatorio se alcanza el núcleo fundamental de la enfermedad, para que la confesión la actualice y se puedan regularizar y liberar los trastornos psicopatológicos que sufre el alienado. Como podemos observar, aquí se produce una confluencia «entre el poder médico y la extorsión de la confesión en el enfermo que constituye (...) el punto absolutamente central de la técnica del interrogatorio psiquiátrico».300 En este mismo sentido, L. confiesa que sufrió vejaciones y humillaciones a la edad de 6 años. En definitiva, la confesión de L. demuestra la vinculación que existe entre el poder y la confesión en torno a la sexualidad y, a su vez, demuestra la capacidad «de los procedimientos de individuación de poder».301

En esa misma línea, el interrogatorio tiene dos funciones claras e indispensables que se entrelazan reticularmente para normalizar las conductas y la producción de verdades científicas. O dicho de otro modo, «la confesión fue y sigue siendo hoy la matriz que rige la producción del discurso verdadero sobre el sexo».302 Este dispositivo se convierte en el nodo en el que confluyen los bienes sociales, la economía, la familia y la escuela. Como vemos, L. y su familia se convierten en los núcleos disfuncionales que han de ser corregidos por medio de la disciplina y el poder biopolítico. Las instituciones escolares, las instituciones sociales y las instituciones psiquiátricas son los dispositivos espaciales por medio de los cuales la vigilancia, junto con la familia permiten dibujar una nueva distribución de los poderes303. La omnipresencia de estos dispositivos desarrolla un nodo de realidad en la que confluyen la voluntad de las instituciones políticas y psicológicas, como voluntades externas a L., para lograr constituir una estratificación determinada en los órganos productivos y disciplinarios sin que exista una relación igualitaria entre las conciencias dóciles y sometidas y los órganos psicosociales. Esta relación está determinada por el buen funcionamiento de los dispositivos de

poder basados en la mejora de la conducta y rehabilitación social de L., se favorece la readmisión de la paciente en el orden social normalizado, puesto que el papel regulador de la sexualidad se define, precisamente, por su capacidad de «reproducir la fuerza de trabajo y la forma de la familia».304

De la actualización de la enfermedad a la cura

La deriva de estos dispositivos determina la fiscalización de la planificación familiar, mientras dure el tratamiento de L., mediante un seguimiento exhaustivo e intenso por parte del gabinete psicológico, los servicios sociales y la escuela mediante determinadas estrategias impuestas que se han de resolver en la compenetración de la perspectiva que tiene L. y su familia, con la perspectiva que auspicia la escuela, los servicios sociales y el gabinete psicológico de ella.305

En otro orden de cosas, y para que no se produzca una repetición futura de los hechos, el gabinete psicológico eleva una petición a los órganos competentes, con la finalidad de generalizar el comportamiento y su enfoque para especificar la manera en la que ha de prevenirse este tipo de actuaciones dentro del contexto escolar: 1) la prevención efectiva en la familia y en la escuela (vigilancia disciplinaria), 2) la actualización educativa de los profesionales relacionados con la infancia (las estructura de saber-poder para la detección), 3) la atención psicológica a las víctimas y a las familias (la recopilación de información para la acumulación de saberes) y 4) el tratamiento psicológico del agresor/a (la reinserción social y aprendizaje de conductas regladas y normalizadas).

La activación de estos dispositivos de poder nos demuestra que el modo de funcionamiento de la producción de verdad de la psiquiatría, y su tratamiento organizado, se basan en las técnicas disciplinarias intensas de poder. Y en este caso se asientan sobre dos aspectos que ya hemos comentado anteriormente: la psicologización de las familias y el control de las sexualidades en los centros escolares.

L., con su acción, pone en marcha la maquinaria de los procedimientos de adiestramiento del cuerpo. Es decir, pone en funcionamiento la maquinaria de las técnicas de poder que Foucault

identifica con la intervención médica, el control pedagógico, la regulación social y la clasificación psiquiátrica.306 De esta manera, los comportamientos y las actitudes que escapan a la norma y la naturaleza se predisponen a la disciplina del cuerpo porque no se ajustan a la soberanía del derecho. Se abre así un espacio de conflicto entre derechos: por un lado, el derecho de todo menor a recibir una educación reglada; y, por otro lado, la protección física o psicológica de las víctimas de L. y de la comunidad escolar; resuelto a favor del derecho a la protección física y psicológica de los menores afectados cuando a L. se le exime de su derecho individual a recibir una enseñanza reglada.

Con la fiscalización de la educación y de la planificación familiar se logra establecer unas series de tipologías que determinan las relaciones entre los padres y la hija, fundamentadas en el principio de mantenimiento de la salud que permite ajustar el deseo al poder vigilante de los padres sobre el cuerpo de los niños; la familia no solo es una estructura social, económica y política, sino también es el núcleo por el cual se transmite «la ley y la dimensión de lo jurídico hasta el dispositivo de sexualidad; en consecuencia transporta la economía del placer y la intensidad de las sensaciones hasta el régimen de alianzas».307 O lo que es lo mismo, el núcleo familiar se convierte en un dispositivo de saber-poder que permite la creación del horizonte anormal en torno a la degeneración moral y corporal, debido a un conjunto de técnicas de identificación y clasificación, enumeradas anteriormente, con las que se aliena socialmente al individuo anormal para defender frente a él a la sociedad.

En otro sentido, El procedimiento de curación con el que se asiste a L. y a su familia se basa en dos parámetros: el aislamiento preventivo del centro escolar, puesto que es menester separar al enfermo de los elementos que habían desencadenado y mantenían la enfermedad mental;308 y la asimilación a un reglamento disciplinario que tiene como finalidad regir la fiscalización de la educación familiar y la de la niña. En definitiva, todos estos procedimientos tácticos son dispositivos nucleares que construyen el corpus de la disciplina psiquiátrica y psicológica.309

Del cuerpo atravesado por el anatomo-poder a la población atravesada por el biopoder

Como hemos podido observar, el ejercicio de los dispositivos de poder dan lugar a un conjunto de «vigilancias infinitesimales, a controles de todos los instantes, reorganizaciones espaciales de una meticulosidad extrema, a exámenes médicos o psicológicos indefinidos, a todo un micropoder sobre el cuerpo».310 Lo que demuestra que la vida es objeto y objetivo político. A través de las disciplinas del cuerpo actúan las regularizaciones de la población: en otras palabras, el poder juega en dos niveles relacionados como son la productividad disciplinaria y su integración estratégica.311

A raíz de los análisis de los que nos estamos ocupando, la noción clásica del poder se modifica debido a las continuas transformaciones epistémicas y a los dispositivos de fuerzas que integran los modelos económicos y el desarrollo poblacional. Por ello se produce una transformación en la concepción clásica del poder (basada en la estratificación social y la acumulación del capital), hacia un conjunto de poderes de escala variable que operan tanto en los niveles del poder centralizado como en el de la conducción de las conductas de los individuos. Esta transformación se produce debido a dos causas que desarrollaremos a continuación: por un lado, la evolución cuantitativa de la población y, por otro, la estructuración efectiva de los recursos. Para lograr esta evolución y esta estructuración, el biopoder se desarrolla como campos de fuerza que se integran en las actuaciones cotidianas de la sociedad disciplinando el cuerpo a los requisitos del capital y permitiendo situar al individuo en aquel nodo donde sea más útil, mediante el desarrollo de un conjunto de técnicas de individualización que desarrollan, normalizan y regulan los comportamientos y disposiciones del individuo en el complejo social.

Foucault analiza la cuestión del biopoder desde dos perspectivas, la primera desde la disciplina individual (anatomo-política) y, la

segunda, desde un cambio epistémico que se produce cuando entra en juego la noción de población. Este doble rostro ejerce una influencia en la cotidianidad del quehacer humano, que nos permite desenmascarar una de las líneas de fuerza de la política como es la capitalización de lo biológico.

Como hemos visto, los dispositivos anatomo-políticos del cuerpo tienden a resolverse en las matrices fundamentales de las formas generales de poder en las sociedades,312 que arriban no en un conjunto de sistemas superpuestos en los cuales se produce una estratificación, sino, por el contario, en un ejercicio que se desarrolla reticularmente.

Para entender mejor el concepto de poder en Foucault, tenemos que adentrarnos en la conceptualización que realiza de los dispositivos; esto es, de los mecanismos que operan efectivamente. El primero, que ya hemos enunciado, el concepto de anatomo-política. Este puede ser definido a partir de las diferentes estrategias que han servido para el castigo, la domesticación y la vigilancia del cuerpo de los individuos mediante diferentes tecnologías, que van del suplicio al examen, que objetivan al sujeto bajo formas determinadas de dominación.313 Asimismo podemos comprobar que no solo se determina el cuerpo mediante dispositivos clínicos o policiales (castigo y vigilancia), sino que se atraviesa las prácticas cotidianas con líneas de ejercicio del poder que se extienden «a lo largo y ancho y profundo de la vida misma»,314 ya que, como habíamos dicho anteriormente, no se realiza a través de ellas una aplicación unilateral desde las instituciones hacia los individuos, sino que rigen, reglamentan, normalizan y naturalizan la vida social «que se ejercita a través de una organización reticular»,315 desde su interior, para asimilarla e interpretarla y así lograr una disciplina efectiva que sea aceptada positivamente por la especie.

Para ello se han desarrollado previamente un conjunto de saberes técnicos sobre el cuerpo, que despliegan una capacidad de conceptualizar y objetivar a los sujetos bajo patrones estandarizados donde lo importante es el manejo masivo de cuerpos. Del mismo modo que un enfermo psíquico ingresado pierde su singularidad inefable cuando «empieza a ponerse a disposición de la comunidad hospitalaria para la interacción social de costumbre»,316 se

convierte también en un cuerpo que responde a los patrones significativos y estandarizados de una institución carcelaria u hospitalaria.

La familia como espacio de las significaciones de las instituciones cerradas y del biocapital

De estos dispositivos se infiere que el desarrollo de la sociedad de control se caracteriza por la intensificación y generalización de los aparatos normalizantes que desarrollamos, en nuestra cotidianidad, por medio de redes flexibles, modulantes y fluctuantes.317 En el análisis que hace Foucault en Vigilar y castigar podemos vislumbrar el surgimiento de una nueva tipología criminal y un nuevo modo de control del individuo por medio de la apertura del cuerpo al conocimiento del observador. Se demuestra así la existencia de una discontinuidad en el desarrollo histórico que inaugura la era de la modernidad mediante el dispositivo disciplinario. Es decir, las instituciones cerradas se hicieron necesarias porque se convirtieron en laboratorios que permitieron crear ficciones simbólicas del poder sobre poblaciones más amplias,318 y, así, producir sujetos dóciles y útiles. O lo que es lo mismo, sujetos adaptados que se encuentran regidos por los intereses del capital.

Por otro lado, la gestión del castigo se define por el control minucioso del cuerpo que impone una relación de docilidad y utilidad con respecto al ejercicio disciplinario de la prisión,319 instaurándose así las bases de un poder celular.320

El funcionamiento de la sociedad moderna demuestra, tal y como la hemos descrito, el desarrollo de una nueva ortopedia política que ajusta los flujos poblacionales al aparato de producción del capital gracias a la creación de una tipología de la población basada en los resultados de los índices demográficos correspondiente al crecimiento de la riqueza de nuevos espacios de producciones individuales. Esto es, el biopoder asegura el sometimiento y el incremento de la utilidad del cuerpo, y de la especie, que se manifiesta en las cicatrices y tatuajes, mutilaciones y prótesis de los cuerpos producto de una época.321

Este hecho deriva en estrategias que permiten intervenir en los

procesos biológicos de los individuos, con la finalidad de lograr un rendimiento efectivo de la población, en tanto que se hacen coincidir las necesidades del capital, como factor de producción, con el incremento o disminución poblacional mediante un control intenso y descentrado de la población. Esto es lo que Foucault denominó biopolítica. En suma, de este giro del poder emerge el núcleo biotecnológico que se basa en la observación descentralizada de los flujos de población y que se encarga de regularizar la misma. Es decir, de la administración de los recursos y del aumento de la población emerge una nueva ortopedia política determinada que se traduce en las políticas de natalidad, longevidad, enfermedad y muertes.322

En este mismo sentido, hay que entender la disciplina no como un simple modo de visualización de los cuerpos, sino como toda una estrategia de regulación de los ritmos de la vida, como por ejemplo: la regulación de las horas laborales y de descanso o sobre las poblaciones custodiadas por las instituciones. Convirtiéndose así en un procedimiento de control continuo sobre el individuo, que siempre se encuentra en disposición de ser observado.323

Es destacable, por otro lado, que la biopolítica no solo actúa de manera transitiva sino que se inserta en todas las ramificaciones de la vida, convirtiéndose en un poder inmanente. Esto es, la disciplina de la vida es entendida como un método de producción: no podemos seguir pensando el poder en términos capitalistas, como una construcción económica, ni en términos de su ejercicio disciplinario, sino que del entrelazamiento de ambas perspectivas de poder podemos derivar en una nueva estructura de análisis, como es el biocapital. Esta perspectiva nos permite entender y asimilar mejor la dimensión que alcanza el ejercicio de estos poderes, tanto económicamente como, a su vez, en todos los órdenes sociales y anatómicos.324

Antes de finalizar, nos centraremos muy brevemente y, a modo de ejemplo, en el análisis de cómo se han ido tejiendo las técnicas disciplinarias en torno a la salud pública y a la familia, para hacer hincapié en la planificación de los dispositivos biopolíticos y anatomo-políticos. Lo importante es que en un momento dado del siglo xviii comienza a priorizarse la higiene pública y el bienestar

físico debido a las grandes epidemias y alta mortalidad de la época, que permite construir otro nodo de control del cuerpo social.325 Para ello se construyen prácticas higiénico-reguladoras familiares que introducen otros factores de planificación familiar. Esta no solo es entendida desde una perspectiva física, sino también psicológica y psiquiátrica y se establece un determinado estándar de planificación familiar. Debido a ello, la familia se convierte en un núcleo localizado donde se desarrollan no solo sistemas de parentesco sino que además es el medio físico de formación de los nuevos cuerpos sometidos por el cual se opera moral y médicamente.326 Por ende, la incursión de la medicina, que trata el bienestar físico, y el de la psiquiatría, en la planificación familiar, suponen la producción de un espacio limpio y ordenado que permite organizar una determinada ortopedia social.

Conclusión: las terapias derivan en formas de biopoder

De todos estos mecanismos que guían la construcción de esta ortopédica poblacional se infiere el modo en el que se dan los dispositivos de producción de verdad, o como Foucault denomina: episteme. En este mismo sentido, en el caso de las terapias psicológicas aplicadas a L., estas no se caracterizan por su represión física o jurídica, ni tampoco responden a una construcción metafísica del sujeto, sino que lo que nos ofrecen es un modelo productivo de verdades epistémicas insertadas en el cuerpo individualizado y objetivado.

En definitiva las ciencias de las poblaciones, la higiene pública, la psiquiatría y la pedagogía son la base del entramado disciplinario que se aplica al cuerpo.327 Este se ocupa de acrecentar el rendimiento efectivo del cuerpo, de la vida, del individuo y de la especie mediante un control positivo de los procesos y leyes biológicas en los que la vida es administrada, protegida, diversificada, expandida o mutilada. De esta forma se gestionan los espacios de integración y exclusión social que se hacen rentables gracias a la formación y acumulación de saberes técnicos y de nuevas formas de investigación basadas en los aparatos de vigilancia y medicalización de la delincuencia, la locura y la sexualidad.328

En fin, las técnicas disciplinarias y la biopolítica se caracterizan por su capacidad de incrustarse en la vida, tanto como población-especie como en el cuerpo individual. Es decir, la biopolítica extrae un conocimiento, un saber, que posteriormente se convertirá en episteme que se reproduce y se prorroga.329 Esto es lo que Foucault analiza como el saber-poder que opera por medio de los dispositivos que se insertan, operan y funcionalizan la vida.

Capítulo 6

Feminismos, bioética y biopolítica. Normatividad social y cuerpos

María José Guerra Palmero

El campo de la bioética ha estado habitado, desde su génesis, por las tensiones en torno al cuerpo de las mujeres y la reproducción. La apropiación patriarcal del cuerpo femenino despojaba a las mujeres de cualquier capacidad de decisión reproductiva y, por lo tanto, hacía impensable la referencia a la autonomía. Aunque las tensiones respecto a la reproducción no se hayan disuelto, e incluso haya feroces polémicas en torno a ella, se hacen presente en la bioética actual perspectivas de inspiración biopolítica en las que se focaliza la presión mediática de una normatividad social relativa a los cuerpos femeninos —cifrada en una iconología omnipresente al servicio del mercado— que se infiltra en infinidad de aspectos: de la dietología a la llamada medicina del deseo. La discusión acerca de las presiones sociales sobre las mujeres para ajustarse a una norma corporal «ideal», que denigra los «cuerpos reales», los depotencia y decreta su carácter defectivo y abyecto, está en la agenda feminista cuestionando el supuesto logro de la autonomía y del empoderamiento. El tránsito hacia un sistema sexo-género hibridado con la sociedad de consumo inhabilita, en gran parte, la ganancia de la libertad, entendida tanto como autonomía como autocreación existencial, dado que la axiología social dominante, a modo de doxa, refuerza la mencionada defectividad de los cuerpos femeninos. Las políticas feministas del cuerpo se debaten, hoy, entre los horizontes transhumanos de lo cyborg,330 los límites y posibilidades de la subversión performativa,331 y el materialismo de la carne y sus afectos,332 apuestas que no son ajenas a la problematización del biopoder. En este texto, plantearemos, desde supuestos biopolíticos, que la concepción liberal de la autonomía

que ha vertebrado a la bioética queda problematizada y no se sostiene.

Vamos a desplazarnos desde la bioética a la biopolítica al hilo de una reflexión acerca de la normatividad social, producida hoy, sobre todo, por los ubicuos medios de comunicación, que «impacta» sobre todos los cuerpos, pero, con una mayor intensidad, sobre los cuerpos de las niñas, las jóvenes y las mujeres. Este impacto diferencial de sexo-género se correlaciona con la recreación permanente de significados y significantes patriarcales a manos de la sociedad de consumo. Para ello voy a señalar, primero, el factor de la reproducción como el que ha sido clave en la defensa de la autonomía de las mujeres, vistas históricamente como medios al servicio de la propagación de la especie y de la salvaguarda del nombre del Padre. Este hilo ha sido atendido por una bioética feminista que intenta remediar el androcentrismo de esta interdisciplina —medicina, biotecnologías, filosofía, derecho, estudios culturales, etc.— y el sexismo de las prácticas médicas institucionalizadas. No obstante, el giro biopolítico problematiza tanto el referente liberal de la autonomía como la capacidad de elegir como el mismo sentido de la libertad ligado a la autocreación del individuo, sobre la que tanto reflexionó Foucault, y remite tanto a cómo la normatividad social produce y regula a los individuos, a sus prácticas y a sus ficciones de libertad, como a las maquinarias institucionales que «gobiernan» la vida y los cuerpos. Tanto Foucault como Bourdieu nos han explicado los fenómenos de «incorporación» de normas y valores dominantes y, de este modo, cómo los sistemas de opresión, articulados institucionalmente, se garantizan adhesión y conformidad por parte de los sujetos, efectivamente «sujetados». Lo característico de la última localización tardocapitalista es la promoción de una medicina del deseo que interviene los cuerpos para forzarlos a asimilarse a una norma que los sujetos creen «libremente elegida». Por último, recalaré en la necesidad de proponer, más allá del pesimismo foucaultiano, imaginarios sociales que reivindiquen la capacidad de gozar de los cuerpos, como sedes de la capacidad de sentir y ser sentidos, desde la autoestima y la autoconfianza de las mujeres. Recelar de las estrategias compulsivas del consumismo y etiquetar como «tortura» algunas de las intervenciones más populares —dietas, operaciones quirúrgicas, la farmacologización masiva del

malestar femenino, etc.— pretenden objetar la normalización y naturalización de unas estrategias económico-simbólicas destinadas a generar malestar y descontento, en todos, pero con especial virulencia en las mujeres.

Bioética, reproducción y cuerpos de las mujeres

A partir de la década de los noventa del siglo pasado emergió con fuerza un nuevo enfoque bioético apellidado como feminista. La interdisciplina llamada bioética era juzgada con severidad desde una perspectiva de género333 debido a que su tratamiento de diversas cuestiones, pongamos por caso el estatuto ético del embrión o la estimación del impacto de las nuevas tecnologías de reproducción, había descontado de diversas maneras el hecho de que la situación social de mujeres y hombres está atravesada por vectores de desigualdad y responde a estereotipos seculares infundados. El abordaje descontextualizador de las cuestiones bioéticas —por ejemplo, el que los embriones se hayan pensado como entidades autosuficientes sin apreciar el carácter constitutivo de la interacción con la madre, que es la condición misma de su posibilidad— invisibiliza a las mujeres e incorpora, de soslayo, un prejuicio patriarcal acuñado en la historia del pensamiento, en sus diversas tradiciones, que se ha ido transmitiendo a nuevos lenguajes disciplinares adoptando diferentes modulaciones. Tal prejuicio androcéntrico consigna la tesis de la subsidiariedad de las mujeres. En concreto, en la historia de la filosofía se ha considerado a la mujer como un caso aparte y se la ha segregado del genérico humano conceptualizando de diversas maneras, todas negativas, su «diferencia». El hecho reproductivo, y su comprensión, no ha estado al margen, sino que ha colaborado a definir la inferioridad de las mujeres al pensarlas básicamente como medios al servicio de la continuidad de la especie y de la transmisión del nombre del Padre. El hecho de que «nacemos de mujer»334 debe ser pensado sin el lastre de una tradición sexista que ha impregnado tanto a la ciencia como a la filosofía y, también, en consecuencia, a la bioética estándar.335

El varón ha sido postulado como modelo-patrón de lo humano. Desde Homero encontramos que la mujer es definida como analké, esto es, al igual que los niños y ancianos carece de esa potencia

agresiva en el ataque y en la defensa en el combate que es la distinción del héroe.336 Las mujeres, a pesar de ser importantes e incluso valerosas —Hécuba, Penélope, etc.—, quedaban en segundo plano según la escala valorativa de la moral aristocrática y guerrera griega. Hesíodo y, más tarde Aristóteles afianzarán y darán forma canónica al legado misógino.

La intelección del hecho reproductivo deriva en gran parte de la concepción de las relaciones sociales entre hombres y mujeres en un régimen patriarcal. Incorporar la perspectiva de género a la reflexión ético-política en torno al hecho reproductivo supondría, tal como nos indica Rosmarie Tong, al menos:

1) atender a los intereses y cuestiones morales de las mujeres tanto como a los de los hombres,

2) tratar a ambos, hombres y mujeres, como agentes morales completos,

3) afirmar los valores culturales que han sido asociados con las mujeres (interdependencia, comunidad, conexión, la idea de compartir, emoción, cuerpo, ausencia de jerarquías, naturaleza, inmanencia, procesos, alegría, paz y vida) al menos tanto como los valores que han sido asociados con los hombres (independencia, autonomía, intelecto, voluntad, prudencia, jerarquía, dominación, cultura, trascendencia, resultados, ascetismo, guerra y muerte);

4) valorar las experiencias y los modos de razonamiento moral de las mujeres tanto como los de los hombres.337

A este respecto, la gran variable unificadora de los enfoques feministas es una metodología crítica puesta a punto para desvelar los efectos distorsionadores del androcentrismo. Por androcentrismo entendemos la asignación simbólica a lo masculino del protagonismo único y de la superioridad valorativa. Lo anterior ha tenido como consecuencia que lo femenino ha sido omitido o menospreciado como incompleto, inferior y de menor valor. Esta última indicación nos sirve para señalar una constante, la expropiación del carácter de sujeto autónomo a las mujeres en la conceptualización del hecho reproductivo en nuestra tradición filosófica y científica. Tal expropiación, a pesar de la evidencia

obvia del hecho biológico, ha sido analizada y deberá seguir siéndolo, en profundidad, con el fin de aniquilar sus perniciosos efectos discursivos y prácticos.

No obstante, la conjunción «sociedad de consumo neoliberal-patriarcado», sin olvidar el intervencionismo en lo reproductivo, ha hecho variar el punto de tensión hacia la normatividad relativa a la «figura» y «aspecto» del cuerpo de las mujeres. La presión mediática de una normatividad relativa a los cuerpos femeninos —cifrada en una iconología omnipresente al servicio del mercado— se infiltra en infinidad de aspectos: de las omnipresentes dietas a la cirugía supuestamente ligada al libre desear. Pasemos, tentativamente, a vislumbrar algunas características de la presente conjunción patriarcal en el tardocapitalismo.

Normatividades estéticas y mass media: contra las mujeres de carne y hueso

Un punto de tensiones teóricas en el feminismo se sitúa en cómo abordar el carácter a la vez material y simbólico de la construcción de los cuerpos y de las sexualidades. Vale la pena aludir aquí a las cuestiones que sobre esa tensión planteaba en Bodies that Matter Judith Butler, una autora que ha sido acusada de hiperconstructivismo. La idea era cómo reformular la materialidad de los cuerpos sin olvidar los efectos del poder, y a partir de ahí, las tareas que se planteaban eran las siguientes:

(1) la reconsideración de la materia de los cuerpos como el efecto de una dinámica de poder, de modo tal que la materia de los cuerpos sea indisociable de las normas reguladoras que gobiernan su materialización y la significación de aquellos efectos materiales;

(2) la comprensión de la performatividad, no como el acto mediante el cual un sujeto da vida a lo que nombra, sino, antes bien, como ese poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone;

(3) la construcción del «sexo», no ya como un dato corporal dado sobre el cual se impone artificialmente la construcción del género, sino como una norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos;

(4) una reconceptualización del proceso mediante el cual un sujeto asume, se apropia, adopta una norma corporal, no como algo a lo que, estrictamente hablando, se somete, sino, más bien, como una evolución en la que el sujeto, el «yo» hablante, se forma en virtud de pasar por ese proceso de asumir un sexo; y

(5) una vinculación de este proceso de «asumir» un sexo con la

cuestión de la identificación y con los medios discursivos que emplea el imperativo heterosexual para permitir ciertas identificaciones sexuadas y excluir y repudiar otras. Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son «sujetos», pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos.338

Uno de los temas más debatidos en Butler, tras su primera intervención acerca de subvertir la identidad, en Gender Trouble, y empezar a teorizar entre las ruinas del Logos,339 es la noción de agencia. El asumir o apropiarse de una norma implica una elaboración simbólica, la de un yo hablante, y el proceso de identificación implica quedar dentro o fuera de los modelos dominantes. Si se opta por el afuera, se entra en el territorio de lo abyecto. La matriz axiológica de las identificaciones corporales y sexuales es decisiva aquí. Por otra parte, la iterabilidad, la copia de la copia de la copia, genera variantes y resignificaciones. Aquí estribarían, en clave performativa, las posibilidades de la libertad de autocrearse, de la que hablaba Foucault, hasta como veremos más adelante desprenderse de esos corsés/corazas que son la feminidad y la masculinidad.

Las ideas de Butler sirven a nuestro objetivo. Pero se puede ir más allá. El punto común de todas las estrategias mediáticas de la sociedad actual de consumo consiste en generar socialmente, de manera que las mujeres las «incorporen», un potente sentimiento de desagrado hacia sí mismas: el sentirse inadecuada, defectuosa, carente, imperfecta, e incluso, abyecta. Además, dado el ideario neoliberal de la responsabilidad por uno mismo —uno parece ser es absolutamente responsable de su cuerpo, de su salud, de su peso, de su forma,...— que ha sustituido a la invocación al pecado, el sentimiento de inadecuación produce una constante angustia ligada a «la culpa» por no ajustarse a los modelos imposibles del imaginario social dominante de la moda y los mass media. Anorexia, bulimia, depresión, adicción compulsiva al ejercicio o adicción a la cirugía estética, son algunas de sus consecuencias más extremas. La infravaloración de los cuerpos de las mujeres,

señalados con el dedo por su defectividad, provoca una erosión decisiva en la autoestima y la autoconfianza.

¿Es plausible el ideal de autonomía, que guía la bioética, bajo estas condiciones de normatividad social relativa a los cuerpos de las mujeres? La bioética se ha modelado en torno a las premisas del individuo liberal. Un preferidor racional, el homo economicus, que elige entre un abanico de opciones para maximizar su beneficio. En el ámbito médico, su batalla ha sido contra el paternalismo que dictaminaba lo que convenía al paciente. De la intelección autoritaria se ha pasado a la contractual basada en el «consentimiento informado». No obstante, el definir la libertad del «paciente», en la clave neoliberal el «cliente», es una tarea ardua porque descuenta la intuición foucaultiana del biopoder, descuenta las determinaciones sociales —disciplinarias y biopolíticas— internalizadas y vividas como «libremente elegidas». La falsa conciencia parece tener vida, a esta luz, tras su primera formulación marxiana. Efectivamente, la variabilidad cultural y contracultural aparecerá en los márgenes, y a veces retará a la estereotipia, tal como Butler apunta, pero la matriz valorativa seguirá vigente para señalar lo deseable, el cuerpo que hay que lograr a toda costa.

A la luz de los análisis de Foucault, la libertad de elegir y el individuo liberal son ficciones que enmascaran los mecanismos relativos a la producción social de los cuerpos y de la administración de la vida. Las categorías por las que los individuos son definidos y categorizados por la medicina y la psiquiatría, entre otras, son encarnaciones de un poder productivo que construye identidades, patologiza, y decreta el universo de la normalidad frente al de las desviaciones y anomalías. No me resisto a copiar la siguiente cita del primer tomo de la Historia de la sexualidad:

Histerización del cuerpo de la mujer: triple proceso según el cual el cuerpo de la mujer fue analizado —calificado y descalificado— como cuerpo integralmente saturado de sexualidad; según el cual ese cuerpo fue integrado, bajo el efecto de una patología que le sería intrínseca, al campo de las prácticas médicas; según el cual, por último, fue puesto en comunicación orgánica con el cuerpo social (cuya fecundidad regulada debe asegurar), el espacio familiar

(del que debe ser un elemento sustancial y funcional) y la vida de los niños (que debe garantizar, por una responsabilidad biológico-moral que dura todo el tiempo de la educación): la Madre, con su imagen negativa que es la «mujer nerviosa», constituye la forma más visible de esta histerización.340

Estos mecanismos de histerización funcionan hoy, pero, como decíamos, bajo la presión del negocio, la llamada medicina del deseo florece y es hoy constitutiva de identidades al pairo de la glorificación de la «personalización» y la «elección». Para la transexualidad, por poner un ejemplo paradigmático, el proceso identitario en devenir —transformar un cuerpo para deslizarlo de un sexo a otro— está marcado por hormonaciones e intervenciones médicas con el fin de adecuar el cuerpo a la mente vivida como «masculina» o «femenina». Transexualizarse como devenir es ser intervenida por el poder médico que sortea la tozudez de la naturaleza. Dado que la felicidad se enuncia por los sujetos como motor de la trasformación, no podemos juzgar esta opción que sirve para restar la supuesta «inadecuación». Los potenciales de subversión vienen de que la misma metamorfosis es casi nunca un «éxito total» que logra borrar lo que hubo antes. El renunciar por ejemplo a la cirugía relativa a los genitales habilita algo nuevo y anómalo. La normatividad que preside el proceso se puede erosionar tanto en las identificaciones como en el generar, crear, variaciones corporales diversas que desafían el binarismo del género. La pluralidad de relatos de los transexuales optará por borrar la intervención en su presentación pública o, por todo lo contrario, por hacerla patente y presente en su narrarse. De la misma manera, la adicción a la cirugía estética está motivada por el intentar reparar el sentirse defectiva para lograr ser más «bella y perfecta» de acuerdo con unos cánones culturales determinados. El potencial para la disrupción de las identidades parece mucho menor. Tal cirugía es hoy una de las especialidades más lucrativas de la medicina. Las cosas, al analizar este campo, desde luego, no parecen ir en la dirección de lo apuntado por Judith Butler:

La pérdida de las normas genéricas tendría el efecto de hacer

proliferar configuraciones genéricas, desestabilizar la identidad sustantiva, y privar a las narrativas naturalizadas de la heterosexualidad compulsoria de sus protagonistas centrales: «hombre» y «mujer».341

Como mucho, nos encontramos con que esos personajes ficcionales canónicos, la mujer y el hombre, siguen existiendo, aún en crisis de proliferación, y que la maquinaria capitalista neoliberal da cobertura a las diferencias, e incluso, a las anomalías sin por ello restar, por ejemplo, la llamada transfobia de las percepciones sociales mayoritarias. Convive la minoritaria vanguardia cultural respecto a los sexos y géneros con el avivamiento de las resistencias tradicionalistas y fundamentalistas a la liberación gay y a la emancipación femenina. El factor novedoso es que tanto el modelar el cuerpo con respecto al canon dominante como el transformarlo en contra del supuesto mandato de la «naturaleza» son integradas exitosamente en el mercado de las medicinas del deseo y de las disciplinas del cuerpo.

La tecnointervención sobre el cuerpo tiene también lecturas liberacionistas del lado de los ciberfeminismos, la más conocida es la de Donna Haraway. El cyborg, interfaz mujer-máquina, señala un futuro postgenérico de reconciliación ontológica con la naturaleza y las nuevas tecnologías. Las figuraciones transhumanistas se proponen como rupturas de la normatividad corporal, sexual y genérica. Generan imaginarios sociales ligados al cine y la ficción minoritarios, que, no obstante, pueden ir, poco a poco, minando normatividades y haciéndonos amar lo «abyecto» y lo «monstruoso».342 No obstante, la corriente mayoritaria abunda en aprovechar las tecnologías, y sus imaginarios, para reforzar las normatividades sociales.

A la disciplina de las instituciones alumbradas por el Estado, le han seguido mecanismos de control, interiorizados e incorporados, que se presentan como «libremente elegidos». Esto problematiza los dos sentidos de la libertad, como autonomía y como autocreación individual. Nos devuelve a las paradojas entre determinismo y libertad en el terreno social y simbólico y nos hace conscientes del poder de las normatividades realmente existentes.

Hace unas décadas, recordamos, y saliendo ya del marco butleriano, se propuso la expresión de «preferencias adaptativas» para explicar cómo los sujetos se reconcilian con su marco de normatividad social y falta de oportunidades. La formulación de Jon Elster,343 basada en la fábula de la zorra y las uvas —cómo las uvas eran inalcanzables, la zorra decidía que estaban verdes y que no valían la pena—, ha sido utilizada para analizar cómo las propias limitaciones y la falta de oportunidades son racionalizadas como «elecciones libres». Es más confortable, en términos psicosociales, adaptarse a la norma, aun al precio del dolor y al coste de la intervención quirúrgica, por ejemplo, que confrontar una normatividad ubicua y productora de sentidos que siempre señala con su dedo acusador tu «anormalidad», tu «desviación», tu «imperfección». El motor narcisista funciona a favor de la mercantilización de la medicina del deseo. El sujeto que se confía a los poderes salvadores del médico y de la medicina, cual nuevo creador, pretende así restaurar, teniendo un cuerpo intervenido y modificado, su autoestima y su autoconfianza. Solo así se espera reconocimiento social y derivado de él, además de éxito social, el poder, incluso, gustarse y amarse a sí misma.

La normalización, asimismo, ha adaptado, en el tardo capitalismo, la pulsión por la novedad incesante. Y las presiones alcanzan todo el espectro de «normalidades» pasadas por diversos filtros culturales y contraculturales: desde la reparación del himen a las muchachas musulmanas hasta la medicalizada subcultura transexual con sus debatidos potenciales de subversión pasando por la normalización de liposucciones e implantes mamarios para la generalidad de las mujeres. El motor dinerario de esta deriva pugna por presionar también, con menos fuerza por ahora, a los cuerpos masculinos. Las imágenes muestran así su enorme poder social. Enfrentamos una suerte de giro icónico que desarma las capacidades críticas ligadas a una cultura de la palabra. Está por armar una crítica social efectiva tanto de la avalancha de modelos visuales, de iconos, como de las estrategias de la espectacularización publicitaria y mediática. Los estudios visuales requieren de una atención especial al tratar este problema.

En nuestras sociedades los tres modelos que los mass media fomentan son el de la top model, cercana a la insania del síndrome

anoréxico-bulímico —que Braidotti analiza ligada al icono en que se convirtió hace unos años Diana de Gales, la princesita perfecta que reaccionó díscolamente contra su enclaustramiento—, y que se asimila al ideal de ser la mera «percha» de la ropa y recordar tan solo su evanescencia; el de la actriz porno convenientemente siliconada, especialmente en sus pechos —podemos hablar de pornografication de los mass media y de Internet— y, para las mujeres maduras la obligatoriedad de «borrar» las huellas de los goces y los sufrimientos mediante el estiramiento quirúrgico o químico de la piel y el esforzarse por ser eternamente joven y delgada —el icono nacional es Isabel Preysler—.344 Un documental italiano sobre la televisión en la era Berlusconi345 —Il corpo delle donne— ilustraba con miles de imágenes esta triada mediática de los ideales de belleza femenina y lanzaba una advertencia acerca de cómo los modelos y normas nos arruinan como individuos diferenciados con historias personales que contar. Es la eterna reclusión en el genérico femenino en el que todas somos idénticas e intercambiables. Las percepciones sociales nos mantienen recluidas, indefectiblemente, en la estereotipia patriarcal puesta al día por la maquinaria crematística de la sociedad de consumo. La medicina, antes analizada desde el paradigma disciplinario, es hoy elemento de las sociedades de control en la que la demanda se instala en el cuerpo y la mente del paciente, habilitando espejismos de libertad.

La normatividad de los cuerpos y mentes femeninas no solo está al servicio de un pingüe negocio multinacional —cosmético, médico y farmacológico—, sino que sigue respondiendo al mandato patriarcal que señala y ordena la imperfección e inadecuación de las mujeres —siempre cercanas a la histeria y al descontrol—. A través del delicado mecanismo motivacional de la herida narcisista que debe ser restañada, «la norma» oprime desde la incorporación de esos moldes —corsés quirúrgicos o sonrisas Prozac para ser complacientes y femeninas— hasta el punto de pensar que se los desea y quiere en primera persona, al modo del preferidor racional. Se quiere tal o cual cuerpo, tal o cual sexo, al precio que sea, a imagen y semejanza de lo que el individualismo neoliberal sanciona como el sujeto del mercado. La medicalización de la vida de las mujeres sigue abundando en el negocio del malestar femenino tal como Barbara Ehrenreich y Deirdre English346 nos contaban hace décadas.

A modo de conclusión

No hace falta explicar las cotas de sufrimiento psicológico que adolescentes, jóvenes y mujeres maduras padecen en relación con este teatro de ficciones normativas sostenidas por el imaginario patriarcal mediático. La discusión acerca de las presiones sociales sobre las mujeres para ajustarse a unas normas corporales ideales que denigran los «cuerpos reales», que los depotencian y que decretan su carácter defectivo y abyecto, está en la agenda feminista cuestionando el supuesto logro de la autonomía y del empoderamiento. El problema es, en cambio, que apresadas en la lógica mercantilista que comercializa el «querer ser distinto a lo que se es» para ajustarse al corsé del cuerpo ficcionado, el feminismo no parece capaz, más allá de la crítica social y cultural, de proponer y publicitar imaginarios alternativos a este statu quo. Foucault, en este punto, nos vendría a recordar lo siguiente:

La humanidad no progresa lentamente de combate en combate hacia una reciprocidad universal, en las que las reglas sustituirán, para siempre a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas, y va así de dominación en dominación.347

Por lo tanto, tal empresa, la de una liberación inequívoca, estaría destinada al fracaso, quedando solo las alternativas de la resistencia. Las tecnologías de la feminidad, del género, vendrían a devolvernos siempre al punto en que Cenicienta se ve abandonada en plena calle junto a la calabaza. Algo como lo que le paso a Lady Di que, parece destilar la moraleja, de «acabaste tan mal porque no quisiste seguir jugando a ser princesita». ¿Se hizo en la reacción a su muerte, colectivamente, un duelo por la feminidad tradicional «encantada»? La última boda de la Casa Real británica, espectáculo mediático global, parece indicar que no.

Rosi Braidotti, más spinoziana-deleuziana que foucaultiana, se resiste, no obstante, a la interpretación pesimista. El feminismo puede y debe promover imaginarios sociales positivos, formas alegres de autopensarnos y autopercibirnos y tales imaginarios deberían estar libidinizados y erotizados para contemplar el cuerpo, fundamentalmente, no como objeto disponible para la mirada escrutadora del otro o la otra, sino como cuerpo sensible que afecta y es afectado, cuerpo que vibra con intensidades variables y experiencias de entrelazamiento con los otros —ya sean humanos o no—. La pregunta es, si la intensidad es un valor, ¿cuánto puede soportar un cuerpo? ¿Puede soportar un Extreme Makeover tal como vende la televisión a modo de globalizada teletienda de la transformación corporal?

Este es el sentido de las propuestas de Rosi Braidoti en Transposiciones. Los límites de lo que puede soportar un cuerpo, lo que ella llama «umbrales de sostenibilidad» tendrán que ser negociados desde este criterio evaluativo: qué sirve para potenciarnos, qué sirve, en cambio, para depotenciarnos, qué colabora a la alegría y qué alimenta a las melancólicas pasiones tristes. Esta es la ética vitalista y materialista, nada moralista, desde la que nos proponemos en futuros trabajos evaluar, asimismo, las limitaciones de los planteamientos bioéticos y biopolíticos. Las modificaciones anímicas, mentales y corporales del sujeto son vistas así al margen del moralismo tradicional del pecado y del actual de la salud autoinducida. La ética de la autotransformación debe ser lúcida, por parte de los individuos y las comunidades, y no ser confundida con las inercias normativo-crematísticas del patriarcado tardocapitalista.

El tránsito hacia un sistema sexo-género hibridado con la sociedad de consumo inhabilita, en gran parte, la ganancia de la emancipación feminista, dado que la axiología social dominante, a modo de doxa, refuerza la mencionada defectividad e inadecuación de las mentes y cuerpos femeninos «reales». La incorporación, bajo habitus, disposiciones y afectos, de la axiología dominante es el mecanismo más potente para sujetar, someter a las víctimas a un sistema de dominación. Bourdieu, en la línea de Foucault, lo ha explicado magníficamente al hablar de violencia simbólica. Los límites del giro lingüístico y su poder supuestamente transgresor

quedan enfrentados en el debate sobre los efectos liberadores de lo queer. El giro icónico exige nuevo instrumental de análisis para abordar los nuevos modos de la normatividad social y sus potenciales efectos devastadores.

Las políticas feministas del cuerpo se debaten, hoy, decíamos al principio, entre los horizontes poshumanos de lo cyborg, los límites y posibilidades de la subversión performativa alentada por Judith Butler, tal como solo hemos apuntado, y el materialismo de la carne y sus afectos que defiende Braidotti, un vibrante conjunto de apuestas teórico-prácticas que no son ajenas a la problematización de la disciplina y del biopoder. Desde supuestos biopolíticos, la concepción liberal de la autonomía, clave normativa del feminismo de la segunda ola, que ha vertebrado a la bioética, incluso a la problematizada desde el género, no se sostiene. Las apropiaciones feministas de Foucault, Deleuze y Bourdieu abren un fructífero campo de análisis y discusión política sobre las políticas feministas del cuerpo, de las encarnaciones. El dictamen de Foucault sigue resonando:

El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo.348

Sin embargo, no podemos sucumbir al pesimismo foucaultiano e instalarnos meramente en la resistencia. El recurrir a la potencia de los afectos y de la imaginación, a los recursos del propio cuerpo es ahora la tarea pendiente. Apelando a una política de los afectos y de la imaginación feminista podremos esforzarnos en subvertir la potente maquinaria tardocapitalista que fagocita la felicidad de las mujeres en el complejo médico-farmacológico-industrial de la «belleza», de lo que en un libro reciente Susie Orbach ha llamado

«la tiranía del culto al cuerpo». Al menos de lo que se trata es de intentarlo.

Capítulo 7

Nanomedicina, bioética y biopolítica[349]

José Manuel de Cózar Escalante

Introducción

La aplicación de las nanotecnologías a los problemas de la salud es un área clave de desarrollo nanotecnológico en la actualidad, al que se destinan cuantiosos fondos y otros recursos de investigación y desarrollo tecnológico.350 La prevalencia y gravedad de enfermedades ligadas al desarrollo económico y el aumento de la esperanza de vida, como el cáncer, las enfermedades cardiovasculares y neurodegenerativas, unidas a otras fruto de la obesidad y de estilos de vida poco saludables, encuentra su otra cara en la persistencia en los países pobres de dolencias hace tiempo erradicadas en los países ricos pero que continúan devastando la salud de los que menos tienen. Por recordar las más conocidas citemos entre estas «enfermedades de los pobres» la malaria, la neumonía, el sida, las enfermedades diarreicas o la tuberculosis.351

Son elevadas las expectativas depositadas en la nanomedicina, y más todavía en su uso combinado con las biotecnologías y la biología sintética, ya que se persigue un alto control de los mecanismos y sistemas de los seres vivos, con la capacidad de modificarlos y regularlos según los fines deseados. En el caso de la salud humana, las promesas que guían las investigaciones son las de obtener diagnósticos más sencillos de realizar, rápidos y precisos, así como fármacos y modalidades terapéuticas más eficaces, no invasivas y con menores efectos secundarios. Los nanobiosensores podrán ser empleados para diagnosticar y controlar los parámetros de los pacientes, de manera que se les ofrezcan diagnósticos precoces y tratamientos personalizados. A ello hay que añadir los usos de la nanotecnología para prótesis mejoradas y regeneración de tejidos y órganos dañados. Todos estos avances contribuirán muy probablemente a mejorar la calidad de vida de los ciudadanos de los países desarrollados, y si se obtienen innovaciones de bajo coste, también la de las personas que viven en países con peor situación económica.

Y justamente aquí, sin más demora, comienzan a plantearse los condicionales y los «peros». Comencemos por algunas obviedades: en los países desarrollados existen sangrantes diferencias en cuanto a los medios económicos de los que disfrutan sus ciudadanos, diferencias que en muchos casos van en aumento. El acceso a los bienes sanitarios no está garantizado, ni mucho menos, para todos, por más que se viva en un país rico. Pero incluso en relación a aquellos ciudadanos que, debido a los sistemas públicos de sanidad, o bien a sus ingresos, se pueden permitir los mejores tratamientos disponibles, no cabe ser tan ingenuo en el presente como para suponer que la ganancia es completamente neta en este asunto, como en cualquier otro ámbito del desarrollo tecnológico. Así, sabemos de sobra que cada nueva tecnología trae consigo una miríada de efectos en cascada, imprevistos, o en cualquier caso, difíciles de controlar. Son consecuencias que en el terreno de la salud humana van desde los evidentes efectos secundarios negativos de ciertas medicinas y tratamientos hasta ciertos cambios en los conceptos de salud y enfermedad de no poca relevancia en la vida de las personas. Por enunciarlo de otro modo: desde el momento en que hablamos de los efectos del desarrollo nanotecnológico para la salud y el bienestar de las personas, comenzamos a penetrar en el campo, con fronteras un tanto difusas, de la bioética y de la biopolítica.352

En este capítulo se concibe como una serie de rápidas incursiones en dicho territorio, específicamente por lo que se refiere a la nanomedicina/nanotecnologías médicas, que describiremos a continuación. Posteriormente se presentará la bioética de la nanomedicina, en pleno proceso de surgimiento; y de ahí pasaremos a otra realidad «en construcción», la nanobiopolítica. Examinaremos luego algunas consecuencias éticas, políticas y sociales de la nanomedicina, para dedicarle una especial atención a la esperanza de un uso responsable de la nanomedicina para el alivio de la situación de los pobres. Por último, desplazaremos el foco de nuestra atención, examinando el problema de los usos de la nanotecnología más allá de los contextos estrictamente médicos, con el fin de mejorar el cuerpo y mente humanos.

Es demasiado pronto para extraer conclusiones de peso relativas a la dimensión bioética y biopolítica de la nanomedicina. Nos

atreveremos a sugerir, no obstante, que dicha dimensión puede ser tratada alternativamente desde el concepto de cosmopolítica, mediante el que se aprecia a los humanos, (resto de) seres vivos y artefactos como formando hibridaciones o redes que componen nuevas realidades. Se preserva así, en principio, un margen para la incertidumbre, la diversidad, la heterogeneidad, la pluralidad, de todo lo cual cabe vislumbrar en fin un territorio algo menos sombrío (o así al menos nos lo parece) que el de la biopolítica según nos lo ha descrito Foucault.353

Nanotecnologías biomédicas y convergencia nano-bio

Expresado en términos amplios, el término «nanomedicina» hace referencia a la aplicación de la nanotecnología en el ámbito de la salud. Como tal, es un término que abarca cualquier desarrollo nanotecnológico relacionado con el diagnóstico, la prevención y el tratamiento de la enfermedad (incluyendo la regeneración de tejidos y órganos). Así pues, la primera dificultad con la que nos encontramos al entrar en este ámbito es la amplitud del concepto, el hecho de que pueda ser definido de diferentes modos.

Estrictamente hablando, debemos diferenciar entre la nanomedicina científica y la nanotecnología médica (o biomédica):

La nanomedicina se basa en el conocimiento molecular del cuerpo humano e involucra el uso de herramientas moleculares para el diagnóstico y el tratamiento de las enfermedades. La nanotecnología médica abarca todas las otras maneras en las que la nanotecnología afecta al sector de la atención sanitaria, especialmente todo lo que proviene de la miniaturización de los dispositivos y de la integración de las tecnologías de la información y de la comunicación en las herramientas de diagnóstico y la vigilancia de la salud (health monitoring) —lo que incluye una transformación radical del hospital actual con sus relaciones doctor-paciente.354

A través de la innovación a nivel molecular, la nanomedicina se centra en la lucha contra la enfermedad y en la búsqueda de mejoras en relación a lo que ya han logrado la fisiología, la patología y las ciencias médicas. Puesto que está centrada en la enfermedad, la nanomedicina en sentido estricto deja las otras transformaciones del sector sanitario y del bienestar humano —que

pueden ser quizá incluso más profundas— en manos de las nanotecnologías biomédicas. Entre estas transformaciones se encuentran la vigilancia de la salud, la integración de las prácticas médicas en los patrones cotidianos de trabajo y ocio, la redefinición del cuerpo humano (¿como un «cuerpo de datos»?), la reorganización del contexto terapéutico con sus expertos médicos, sus compañías aseguradores, los intereses estatales y las instituciones sanitarias.

Desde el punto de vista bioético/político, ambos significados de la nanomedicina (como ciencia y como aplicación práctica de la nanotecnología al ámbito de la salud) presentan problemas y desafíos que deben ser abordados. Por ello, a pesar de que la distinción entre la definición estrecha de la nanomedicina y la nanotecnología (bio)médica es relevante desde el punto de vista conceptual, en este texto nos referiremos sobre todo a la nanomedicina científica desde el punto de vista de sus dimensiones aplicadas, prácticas o tecnológicas. Contemplada desde ese punto de vista, la nanomedicina en tanto que ciencia —y las ciencias biomédicas en general— puede ser objeto de la evaluación axiológica (ético-política y tecnológica), en la medida en la que el conocimiento científico puede contribuir al desarrollo de innovaciones relevantes para el diagnóstico, el tratamiento y la cura de las enfermedades que aquejan a los seres humanos. El análisis de significado se torna aún más complejo si en lugar de «nanomedicina» hablamos de «bionanomedicina». En efecto, la bionanomedicina sería bien la aplicación de la nanotecnología a la biología y a la medicina, bien el uso con fines médicos de biotecnología y nanotecnología.355

Un rasgo fundamental de la nanotecnología es su convergencia con otras ciencias y tecnologías de vanguardia, tales como las tecnologías de la información y la comunicación, las neurotecnologías, las ciencias cognitivas y la biología356 (y más recientemente la llamada «biología sintética»).357 Pues bien, en el ámbito de la salud esta convergencia es la que aporta la fuerza impresionante que la nanotecnología puede desplegar, junto con el resto de las tecnologías convergentes, en un futuro no lejano. Desde este punto de vista, los problemas puramente definicionales, con ser de interés, resultan secundarios si se comparan con las sinergias que

el trabajo interdisciplinar y la confluencia de recursos tecnológicos producen. Es la investigación y el trabajo desarrollado en materiales, física, química, biología y medicina, entre otros, lo que presenta una serie de desafíos éticos, políticos y sociales que no van a ser solventados mediante un mero expediente terminológico. De ahí que en lo que sigue hablaremos de nanomedicina o de nanotecnologías médicas, con el fin de economizar en lo lingüístico, sin olvidar en ningún momento que a menudo nos estaremos refiriendo a avances y problemas en una zona difusa entre lo biotecnológico y lo nanotecnológico en sentido estricto.

La siguiente tabla muestra las principales áreas de la nanomedicina, junto a diversos ejemplos.358 Algunas de estas aplicaciones están comenzando a producir resultados útiles. Por ejemplo, el uso de biomateriales para implantes y prótesis, los métodos de imagen in vivo o el tratamiento de tumores mediante fuerzas magnéticas (actualmente en sus inicios). En cambio, otras aplicaciones se encuentran todavía en fases muy preliminares de desarrollo, o bien se topan con dificultades inesperadas, como sucede con la terapia celular o con una serie de nanomedicinas.

▪

Diagnóstico detección	Nanoterapia de liberación	Medicina regenerativa/ingeni		
mejora de las técnicas	de imagen (instrumentos y	[illegible]		
nuevos agentes de con	tratamientos informáticos	para el diseño de fármaco		
nanobiosensores y otros	dispositivos PCC (de	[illegible]		
dispositivos de preparación	[illegible]	suministro de genes y		

Tabla 1. Principales áreas de investigación y desarrollo en nanomedicina, con algunos ejemplos de aplicación.

Bioética de la nanomedicina. Enfoques y temas

Las dificultades para decidir de un vistazo lo específicas que puedan ser las cuestiones nanomédicas planean desde un principio sobre los llamamientos a desarrollar una bioética de la nanomedicina. Nos encontramos ante ensayos casi preliminares para abordar desde el punto de vista (bio)ético un campo de desarrollo científico y técnico emergente. A menudo la discusión se ha valido de visiones futuristas, y a largo plazo (o en terminología más técnica, de «escenarios») de una sociedad en la que ya se han extendido por doquier los prometidos sistemas de diagnóstico, prevención y tratamiento de la enfermedad basados en la investigación nanotecnológica.

Obviamente, si lo único que hacen en el futuro esos programas es extender las capacidades actuales para tratar las dolencias y aliviar el sufrimiento, si se trata de una cuestión meramente de grado en el cumplimiento de los objetivos tradicionales, parece que no se plantearían desafíos éticos novedosos. De acuerdo con este enfoque, hay una tendencia a demandar simplemente más investigación ética y social y prospectiva con el fin de identificar los problemas que traería consigo el futuro. En la dirección opuesta se encuentra quienes auguran dilemas éticos y sociales extremos que surgirían de la mano de las promesas más radicales de la nanomedicina. Así, nos enfrentaríamos al problema de un mundo sin enfermedad, en el que la esperanza de vida fuera altísima y en el que los sistemas sanitarios se encontraran desbordados; o bien asistiríamos a una situación en la que las capacidades de mejora tecnológica del cuerpo y la mente (lo que se conoce en inglés como human enhancement) dieran lugar a un planeta de cyborgs, o incluso provocaran la escisión en dos subespecies del Homo sapiens. El problema con estos escenarios dramáticos es que requieren una gran confianza en el éxito futuro de los desarrollos nanomédicos, cosa no imposible, pero sí al parecer improbable por lo que se refiere a sus promesas más entusiastas. Por consiguiente, para

responder a esta especulación desaforada sobre un brillante mundo nanotecnológico en el porvenir, se elabora toda una «ética especulativa» que le vaya a la par.

La elaboración de estos escenarios futuristas no es por fuerza inútil: por un lado, el análisis de los escenarios puede ir ayudando a preparar medidas que haya que tomar con antelación suficiente; por otro, las «visiones» nos hablan de las expectativas y miedos de los actores sociales en relación a la nanomedicina. Pero un enfoque más pegado al terreno es el de reflexionar sobre lo que ya, a día de hoy, nosotros estamos aportando a la nanomedicina. En otras palabras, analizar lo que está sucediendo en el presente, teniendo en cuenta el contexto más amplio de las tendencias científicas, tecnológicas, valorativas, económicas, etc. del mundo en el que vivimos. Por consiguiente, es responsabilidad de una ética de la nanomedicina disponer de información contrastada sobre la viabilidad de las innovaciones nanomédicas a corto, medio y largo plazo, de manera que no se dispersen los esfuerzos concentrándose en escenarios implausibles mientras se ignoran situaciones presentes de mayor urgencia como puedan ser el acceso a los tratamientos, el abuso de la información de interés comercial, las malas prácticas médicas y un largo etcétera.

Con un fin meramente orientativo, se ofrece a continuación una tabla no exhaustiva con los principales grupos de problemas bioéticos (y en cierta medida, también biopolíticos)359 de la nanomedicina y, más en general, de las nanotecnologías biomédicas.

▪

1. Privacidad y co[illegible]	dispositivos y pro[illegible]
2. Cuestiones antro[illegible]	[illegible]
3. Mejora human[illegible]	dificultades para [illegible]
4. Patentes	posible obstrucció[illegible]
5. Nano división	[illegible]
6. Autorreplicació[illegible]	[illegible]

Tabla 2. Principales grupos de problemas bioéticos en nanomedicina/nanotecnología biomédica (elaboración propia).

El Consejo de Europa aprobó en 1997 la Convención de Asturias de Bioética (Convención para la Protección de los Derechos Humanos y de la Dignidad del Ser Humano con respecto a las aplicaciones de la Biología y la Medicina). Este documento cubre muchos de los aspectos éticamente relevantes: información, intimidad y derecho a la información, no discriminación por patrimonio genético, investigación científica, etc. de acuerdo con principios básicos como la dignidad y primacía del ser humano o el acceso equitativo a la asistencia sanitaria, entre otros.360

Por otra parte, la Conferencia General de la Unesco adoptó la Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos, aprobada por la Asamblea General de la onu en 1998. Dado el año en el que se elaboró, dicha declaración no se refiere explícitamente a la nanomedicina, pero hay modificaciones relativas al adn que caen bajo ese ámbito nanoescalar. Declara, entre otras cosas, que «el genoma humano es la base de la unidad fundamental de todos los miembros de la familia humana y del reconocimiento de su dignidad intrínseca y su diversidad». En sentido simbólico, el genoma humano es el patrimonio de la humanidad. La Declaración afirma que la dignidad exige no reducir a los individuos a sus características genéticas y respetar su carácter único y su diversidad. Además, prohíbe la obtención de beneficios del genoma humano en su estado natural y afirma que los beneficios y avances tecnológicos deben ser accesibles a todos, que la libertad de investigación es necesaria para el progreso del conocimiento y otras afirmaciones relevantes para la nanomedicina.361 En 2005 la Unesco adoptó la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos, que contiene también provisiones sobre los temas éticos relacionados con la medicina, las ciencias de la vida y las tecnologías asociadas. Defiende varios principios básicos, como la dignidad humana, el consentimiento, la autonomía, la responsabilidad, la privacidad, la

equidad, la justicia, la solidaridad y el aprovechamiento compartido de los beneficios.362

Estos y otros documentos proporcionan un marco bioético de primer orden para evaluar la investigación y las aplicaciones nanomédicas, ofreciendo criterios para guiarlas. Por desgracia, que estos criterios estén claramente formulados y se encuentren disponibles no significa que sean seguidos por completo —ni aquí ni en otros campos de la investigación científica y tecnológica—. Por otro lado, y sin poner en duda su crucial importancia ética, hay expertos que señalan la vaguedad y carácter nebuloso del significado de algunos de estos principios (como el de la dignidad humana) a la hora de afrontar la regulación y creación de jurisprudencia para las nuevas tecnologías biomédicas.363

Nanobiopolítica, un neologismo problemático

Los neologismos surgen continuamente alrededor de las nanotecnologías, colocando el prefijo «nano» delante de términos que ya cuentan con un uso aceptado y de largo recorrido. Estos neologismos son un arma de doble filo. Por un lado, apuntan al surgimiento de nuevas realidades, que merecen nuestra atención cuidadosa; por otro, pueden darnos la impresión, falsa pero tranquilizadora, de que por el mero hecho de colocar una etiqueta ya tenemos mucho ganado en la comprensión del nuevo problema que tenemos entre manos, cuando probablemente ni hayamos empezado a enterarnos de lo que está sucediendo. Dicho de otra manera: estas nuevas etiquetas pueden contribuir a enredar los problemas más que a aclararlos. Justamente en este punto entra el debate sobre la «nanobioética». Estamos ante un neologismo que apenas tiene uso (todavía) en inglés (nanobioethics), y menos aún en castellano, como puede comprobarse procediendo a un sencillo rastreo en Internet. Ahora bien, el hecho de que el término a día de hoy suene desacostumbrado no implica que carezca de sentido. Al contrario, pudiera ocurrir que tuviera más sentido que el ya extendido (al menos en su variante inglesa) de nanoética, que intenta abarcar un campo tan general. El motivo de ello es que la unión de «nano» y «bio» en el término alude a la convergencia tecnológica entre nanotecnologías y el conjunto de las tecnologías biológicas, ya las denominemos «biotecnología», «ingeniería genética», «biología sintética», o con cualquiera de las denominaciones en boga en cada momento. Denominaciones aparte, es esa convergencia la que sin duda presenta dimensiones bioéticas y biopolíticas de primer orden tanto en su aplicación a la salud como en cualquier otra dimensión de la vida humana y no humana. Parejamente, podríamos comenzar a usar la extraña (y no muy elegante) palabra «nanobiopolítica» para referirnos a la política de las nanobiotecnologías, y también a la política de la vida según es entendida y modificada por las aplicaciones nanotecnológicas.364

Con esto basta y sobra por lo que se refiere a los neologismos que están ensayándose con el fin de situar lo ético y lo político en su cruce con lo nanotecnológico. En lo que resta de capítulo, vamos a dedicar nuestras energías a lo que de verdad debe preocuparnos aquí, a saber, la biopolítica de las nanotecnologías médicas.365 Las tecnologías reproductivas son, por decirlo así, un clásico de los análisis biopolíticos a partir del trabajo seminal de Michel Foucault.366 Durante las últimas décadas el análisis de los expertos ha ido de la mano de una creciente ansiedad por parte de la población hacia las posibilidades ofrecidas por tales tecnologías, junto con las promesas de la genética y las de la psicofarmacología. Pero la situación está cambiando rápidamente, a medida que se incrementa, a menudo a un ritmo vertiginoso, el potencial de los dispositivos implantables, lo órganos artificiales, las prótesis, los interfaces cerebro-ordenador y la nanomedicina.367 Las nuevas posibilidades tecnológicas dan lugar a problemas antes desconocidos, situados en la intersección entre la política científica, tecnológica y de innovación, el marco legal de la sanidad, la política sanitaria, la economía y la psicosociología de la salud y de la enfermedad (destacadamente los imaginarios asociados a ellas), a lo que hay que añadir cuestiones más específicamente filosóficas sobre el significado subjetivo y social del cuerpo en nuestras sociedades. Sería irresponsable enfocar estos asuntos desatendiendo los patrones socioeconómicos y políticos dominantes, de acelerada concentración del poder de decisión en un reducido conjunto de actores como son las compañías farmacéuticas, las aseguradoras y otras empresas relacionadas con el negocio de la salud, así como las agencias reguladoras nacionales y supranacionales con competencias en la materia. Este es el listado de actores relevantes, básicamente, a los que tal vez habría que sumar un reducido número de investigadores de primera fila, algunos responsables políticos de peso y un puñado de representantes de la sociedad civil (por ejemplo, de las asociaciones de pacientes). Todo ello concierne, de una manera o de otra, a la biopolítica de la nanomedicina.

Podemos hablar de biopolítica cuando asistimos a la oposición de algunas comunidades de discapacitados a posibles soluciones tecnológicas para sus discapacidades, autopercibidas o identificadas desde fuera de tales comunidades, como sucedió con parte de la comunidad de sordos cuando se opusieron a los implantes cocleares

para sus hijos argumentando que el lenguaje de signos era parte de su cultura, una cultura amenazada por una especie de complot externo.368 Podemos hablar de biopolítica cuando vemos cómo el control de las patentes nanotecnológicas dificulta el acceso a los bienes sanitarios; también cuando se toman decisiones sobre cómo asignar el gasto nanomédico en salud pública en función de dudosas estimaciones de costes y beneficios, con posibles efectos devastadores en los países pobres; igualmente al analizar que el creciente acceso a información de relevancia médica de los ciudadanos facilitado por la convergencia nano-bio-info-cogno369 otorga un poder ilegítimo a empresas y gobiernos; o cuando presenciamos las luchas entre (supuestos) conservadores y (supuestos) progresistas a la hora de regular jurídicamente las intervenciones de mejora en el cuerpo humano más allá de los usos estrictamente terapéuticos. Hablaremos de biopolítica, en suma, siempre que examinemos el papel de las nanotecnologías en las dinámicas de «medicalización» de la existencia.

Tratamientos, patentes y distribución de costes

El principal debate actual de los tratamientos basados en la nanotecnología —además de las obvias consideraciones sobre sus posibles ventajas terapéuticas y riesgos específicos en comparación con los anteriormente disponibles— se centra en los derechos de propiedad intelectual de los medicamentos. La clave es que la encapsulación de agentes terapéuticos ya existentes permite a las compañías del sector farmacéutico extender la vida de las patentes durante otros quince años.370 Esta posibilidad tiene implicaciones importantes para el posicionamiento en el mercado de las compañías y la producción de medicamentos genéricos. También puede significar que aumente el precio de medicamentos que esencialmente no han sido mejorados.

En general con los tratamientos más avanzados se producen tensiones entre la presión social para que se empleen todos los medios disponibles para salvar una vida humana y la relación coste-efectividad del tratamiento, es decir, el punto de vista de una gestión racional de los recursos. Ocurre en ocasiones que se destinan cuantiosos recursos a tratar con tratamientos experimentales a personas cuya esperanza de sanar es muy escasa. Esos recursos podrían ser destinados a tratamientos de tipo más convencional para un mayor número de personas, personas que se quedan sin acceder a ellos por no disponer de la cobertura médica necesaria. Este dilema ético y social tiene una carga emocional muy alta, que se enfrenta a la fría racionalidad del gestor, lo que dificulta que se encuentre una respuesta satisfactoria para el mismo. Es importante notar que el conflicto mencionado concierne a la gestión del sistema sanitario dentro de cada país (a su política sanitaria), pero también a la distribución de los recursos entre los países, es decir, en el plano global.

Control de la información de relevancia médica

Existe una alta probabilidad de que las capacidades diagnósticas de la nanomedicina vayan muy por delante de las terapéuticas, forzando todavía más el dilema ya existente entre el derecho a saber las perspectivas de evolución de una enfermedad que padecemos —o el derecho a dar un consentimiento informado sobre los riesgos de las pruebas y tratamientos que nos deban hacer para curar la enfermedad en cuestión— y el «derecho a la ignorancia», en tanto alguien puede preferir no saber que padece una enfermedad para la que no existen visos de disponer de una cura antes de que sea demasiado tarde para esa persona. Con la nanomedicina puede agudizarse otra situación: debido a la ausencia de conocimiento suficiente y a las incertidumbres sobre los efectos de los nanomateriales y nanodispositivos a medio y largo plazo, el requisito del conocimiento informado puede resultar imposible de cumplir, al menos tal y como se conoce en las formulaciones de hoy en día que deben firmar los pacientes. Para los expertos del grupo europeo de ética de la ciencia y de las nuevas tecnologías —en su opinión sobre los aspectos técnicos de la nanomedicina—371 es especialmente importante considerar estos problemas en el contexto de los desarrollos que pueden contribuir a un desplazamiento de responsabilidades desde el doctor al paciente (tema este sobre el que volveremos a incidir dentro de un momento).

Otro problema relacionado con la obtención de cantidades ingentes de información sobre el estado de salud psicofísica de un individuo por medio de los nanobiosensores y otros dispositivos nanotecnológicos es que estas informaciones personales, confidenciales, puedan ser empleadas ilegítimamente, por ejemplo a la hora de seleccionar a alguien para un puesto de trabajo, o bien para despedirlo si estaba empleado. Una vez más, este tipo de cosas ya están sucediendo, aunque las empresas que las practican no lo reconozcan, simplemente accediendo a la información contenida en los perfiles públicos de las populares redes sociales en Internet. O de

una manera más sofisticada, cabe conseguir el perfil genético de cualquiera a partir de una muestra mínima obtenida inadvertidamente, adquiriendo así conocimientos útiles sobre su susceptibilidad a ciertas enfermedades. Estos conocimientos podrían emplearse para diversos fines, como realizar una prueba de paternidad, discriminar negativamente a la hora de seleccionar personal o simplemente para denegar un seguro372 —por supuesto, también puede darse el caso de un individuo que pretenda sacar provecho de la información sobre su salud precisamente intentando contratar un seguro para cubrir los gastos de sus futuros tratamientos—. Con la nanotecnología muy probablemente se podrá acceder a mucha más información y muchísimo más detallada. Es una cuestión de grado, pero nada desdeñable.

Pero demos un paso más. Una cosa es obtener una muestra de una persona a partir de unas huellas o de la saliva que deja en un vaso, pongamos por caso, y otra muy distinta obtener información sobre su estado físico y mental mediante una trasmisión a distancia a partir de la señal que emite un nanodispositivo implantado en su ropa o en su cuerpo de manera totalmente inadvertida por parte de esa persona. Esto, que parece ciencia ficción, podría estar a la vuelta de la esquina. Quizá seguiría siendo una cuestión de grado, ya que lo que haríamos es deslizarnos por la pendiente de la obtención ilegítima de datos sobre alguien, vulnerando su derecho a la privacidad, pero los escenarios que se abren con estas nuevas posibilidades desbordan todo lo conocido hasta ahora, y las consecuencias pueden ser totalmente imprevistas.

Más aún, si en esta escalera de obtención de información el dispositivo o el procedimiento nanotecnológico (sea o no invasivo) en lugar de limitarse a captar datos actúa de alguna manera sobre el comportamiento o los pensamientos del individuo. Son conocidos desde hace tiempo los problemas que puede ocasionar la estimulación profunda del cerebro (deep brain stimulation). Los dispositivos introducidos en el cerebro para emitir unos impulsos eléctricos que mejoren los síntomas de algunas enfermedades pueden alterar también los estados anímicos, de manera que podría plantearse una situación donde alguien fuera influido «a distancia» para hacer ciertas cosas en lugar de otras. Recientemente se han realizado experimentos para estimular mediante campos magnéticos

una zona del cerebro que está involucrada en la formulación de juicios morales. Los resultados, sorprendentes, indicaban que los sujetos del experimento cambiaban de opinión sobre las implicaciones morales de ciertos actos a causa de la estimulación recibida.

Sin llegar a esos extremos, hay que tener en cuenta que infinidad de minúsculos dispositivos pueden acabar tomando decisiones por nosotros sobre qué sustancia administrar en cada momento para regular los niveles presentes en nuestro cuerpo de acuerdo con la información que obtengan del mismo en tiempo real. Esto aparentemente parece un fin socialmente deseable, en tanto aumentaría nuestra salud y calidad de vida. Además, una vez más en apariencia, incrementaría la independencia y libertad de los pacientes para diagnosticarse y tratarse ellos mismos. La pregunta sería hasta qué punto esa independencia y libertad serían más aparentes que reales.373

Cambios en los conceptos de salud y de enfermedad y en las prácticas sociales asociadas

La observación anterior conecta con una dinámica que los analistas del campo de la salud llevan un tiempo describiendo: los efectos de las nuevas tecnologías en la distribución de roles doctor-paciente y otros cambios en las prácticas sociales relacionadas con la comprensión de la salud y de la enfermedad (automedicación, búsqueda de estilos de vida saludables, consumo de productos orgánicos, etc.). La telemedicina (o e-health), por la que se emplean tecnologías de la información y de la comunicación para prestar servicios médicos a distancia, es ya una realidad que probablemente irá en alza en años próximos. Un paciente no tendrá que desplazarse físicamente a una consulta médica para recibir un diagnóstico fiable, e incluso la cirugía a distancia puede convertirse en una práctica habitual. Por otro lado, las tecnologías de diagnóstico en el sitio de atención médica o point-of-care, en las que colaboran las nanotecnologías, permitirán pronto llevar a cabo pruebas muy complejas de manera rápida en el centro ambulatorio o incluso en el propio despacho del médico sin necesidad de enviar las muestras a los laboratorios y esperar los resultados.

Pero hay ejemplos todavía más cercanos de los cambios a los que nos referimos. La mayoría de los habitantes de los países desarrollados ya tienen experiencia de cómo el acceso generalizado a información médica (o pseudomédica) en Internet ha variado en un grado u otro su percepción de las relaciones que deben establecer ellos mismos o sus allegados con los expertos de la medicina. Así, se dan casos en que una persona puede acabar sabiendo mucho más sobre su enfermedad —o al menos creyendo que sabe— que el médico que le atiende. Pueden provocarse tensiones relativas al diagnóstico y al tratamiento a seguir. De nuevo, las nanotecnologías médicas tienen mucho que decir en el reforzamiento de esta dinámica al poner al servicio del paciente (que se lo pueda permitir) toda una panoplia de dispositivos para

darle un conocimiento exacto de su estado psicofísico, y sus correspondientes «autodiagnóstico» y «autotratamiento». Esto hace que, como se sugirió antes al hablar del consentimiento informado, la responsabilidad pueda ir desplazándose cada vez más desde los expertos hacia los pacientes. Para bien o para mal. Ambos pueden encontrarse con herramientas analíticas que les proporcionen cantidades abrumadoras de información de una gota de sangre, datos con los que tal vez no sabrán bien qué hacer. El individuo puede creer que está perpetuamente enfermo, si se persuade de que los parámetros medidos deberían situarse entre unos límites cada vez más estrechos, ya que esa parece ser la tendencia actual, promovida entre otras causas por ciertos intereses comerciales farmacéuticos. El profesional de la medicina, entrenado para identificar determinados patrones considerados indicadores de patologías, debería reeducarse para intentar dar significado médico a muchísimos datos sobre un individuo en particular. Se habla entonces de una «sobrecarga de información» (data overload) facilitada por la nanotecnología que alteraría el concepto de información con sentido, no digamos ya de conocimiento.374

Medicalización de la existencia

Todos estos fenómenos apuntan a la creciente «medicalización» de las sociedades modernas, por la cual cada vez más áreas de la vida cotidiana caen bajo el ámbito de lo médico, bien por iniciativa del individuo, bien por la dinámica de las instituciones. Los especialistas advierten de los riesgos que tiene otorgar un papel destacado a la nanomedicina en esta tendencia a «medicalizar» el cuerpo y la mente humanas375. Una cosa es comprar comida porque tiene unas supuestas propiedades medicinales, se complementa rutinariamente la dieta de un hijo con suplementos vitamínicos, se insiste en la conveniencia de acudir a la consulta del psiquiatra a alguien del que antes se diría simplemente que se encuentra «alicaído», y otra cosa es hacer girar el bienestar psíquico y físico de una dependencia ineluctable a toda una panoplia de gadgets nanotecnológicos. Más allá de lo anecdótico y de las opciones de estilos de vida personales, esta tendencia tiene que ver con profundos cambios en los conceptos de salud y de enfermedad. Debido a las dificultades para establecer en qué consiste un estado de salud «normal» o qué contaría exactamente como «ausencia de enfermedad», la definición de salud se ha ido ampliando, hasta alcanzar la idea más general de bienestar físico, psicológico y social (según la extendida definición de la Organización Mundial de la Salud).

Frente a esta visión «medicalizada» de la existencia humana, además de obsesionada por las carencias y en consecuencia por las capacidades y rendimientos, hacia la que la sociedad actual parece dirigirse inevitablemente de la mano de la tecnología moderna, la nanomedicina puede contribuir a promover una visión distinta de la salud y del bienestar. En efecto, hay que preguntarse por el propósito y programa de la nanomedicina.376 Si la novedad de la nanomedicina es definida únicamente en términos de la intervención técnica en la nanoescala, entonces, en principio, no se trataría de nada nuevo, sino de una potenciación de capacidades

médicas ya existentes, llevándolas al siguiente nivel de comprensión de la fisiología. Esta concepción presenta dificultades, ya que el paso del nivel celular al molecular amplía la distancia ya existente entre la investigación médica y la práctica médica. Esta distancia se plantea como la discrepancia entre la definición de enfermedad en el nivel molecular y la experiencia sintomática de la enfermedad en el contexto terapéutico. Por otro lado, se puede asociar la nanomedicina con una manera novedosa de pensar, en términos multisistémicos, sobre la enfermedad y el bienestar. La biología sistémica proporciona aquí el paradigma de comprensión básico para esta interpretación alternativa de la nanomedicina, en la que se puedan ir conectando niveles o escalas desde lo molecular hasta lo social, de manera que la nanomedicina, lejos de ofrecer una visión reduccionista de la enfermedad, ofrecería una nueva oportunidad para reconceptualizar las complejas interacciones que se establecen entre los niveles de la existencia del ser humano en su totalidad. De esta manera podría resultar más sencilla la integración de la búsqueda de terapias con las concepciones éticas y sociales de lo que constituye la buena vida. Esto por supuesto constituye una alternativa, un programa distinto para la nanomedicina al habitualmente defendido.

Nanomedicina y pobreza

Algunos expertos sostienen que tenemos casi una obligación moral de apostar por la nanotecnología como una manera de dar una oportunidad a los pobres para que mejoren sus condiciones de vida.377 En otras palabras, nos encontraríamos ante un planteamiento clásico de justicia social y distributiva, es decir, de acceso justo y equitativo a los bienes y recursos nanotecnológicos —y específicamente nanomédicos— con independencia del nivel de ingresos de los ciudadanos de un país o de las diferencias entre países ricos y pobres.378

¿Quién se opondría al derecho de las personas en todo el mundo a lograr una mejor nutrición, asistencia médica suficiente y entorno saludable? No solo los seres humanos que viven hoy, sino también las futuras generaciones —lo que se llama a veces «solidaridad intergeneracional»—379 Es esta una visión deslumbrante, en la que la pobreza, la enfermedad y la malnutrición serían erradicadas para siempre, donde la «sostenibilidad» reinaría por fin. Contra ella emerge una visión alternativa, menos optimista, en la que la nanotecnología reforzaría desigualdades globales ya existentes, promoviendo una «nanodivisión» o brecha basada en las diferencias injustas en el acceso a los bienes nanotecnológicos, del mismo modo que existe una «brecha digital».380

La nanotecnología cuenta con el potencial de reducir la demanda de recursos naturales (madera, minerales, etc.) al sustituirlos por nanomateriales extraídos de sustancias «baratas», de disminuir la producción de energía por fuentes convencionales, de proporcionar agua potable mediante filtros mejorados y otros sistemas de potabilización, de conservar mejor los alimentos gracias al empaquetado y dispositivos de vigilancia de su estado, de combatir las enfermedades tropicales mediante mejores tratamientos, de aumentar la producción agrícola y controlar las plagas, de —empleando nanosensores y tecnologías tics— de proporcionar

información valiosa sobre los recursos y su situación, el clima y las enfermedades; la nanotecnología estaría en condiciones de, en suma, subir el nivel de vida de las personas mediante la transferencia tecnológica de sus poderosos secretos.

Pero incluso si todo ello es cierto hasta cierto punto, el abismo entre los ricos y los más pobres del planeta podría continuar aumentando en tanto las estructuras geopolíticas y económicas globales permanezcan inalterables en lo esencial. Una cosa es la capacidad técnica de la nanotecnología para poder hacer algo y otra el contexto real de las relaciones económicas, políticas y sociales en las que las trayectorias nanotecnológicas se insertan. En otras palabras, el modelo dominante de relaciones económicas entre los países otorga más ventajas a aquellos que ya detentan una posición más fuerte en el panorama geopolítico. Estos países que ya están en una situación favorable pueden imponer sus intereses en el mercado, forzar a otras naciones a adoptar normas, leyes e instituciones que les perjudican, establecer un sistema de patentes que limite o prevenga el uso de productos en el «mundo en desarrollo» y otras maniobras para continuar conservando sus privilegios. Con la expresión «nanodivisión» se alude a la posibilidad de incrementar el golfo entre ricos y pobres en términos de acceso o de exclusión de esas nuevas nanoinnovaciones.381 Las nanomedicinas sería un caso particular de ese fenómeno más amplio. El énfasis en la medicina de alta tecnología podría desviar la atención y los recursos de otros aspectos no médicos de la salud y bienestar comunitarios que son menos lucrativos. Hay intervenciones básicas que podrían llevar a mejoras mayores y más extendidas que las tecnologías nanomédicas punteras. Ejemplos de tales intervenciones serían la mejora de las condiciones de higiene y de alojamiento, agua limpia, vacunas y acceso generalizado a la educación.382 Por desgracia, es de prever que la enorme inversión realizada en investigación y desarrollo torne improbable que las nanotecnologías sean diseñadas para satisfacer las necesidades de los más pobres, dado que los inversores y productores esperan ser compensados por sus inversiones tanto en términos de rentabilidad como estratégicos (si se trata de los gobiernos). Las experiencias vividas con las vacunas, medicamentos para erradicar pandemias que asolan los países tropicales, y otros sangrantes conflictos nos enseñan a temer este escenario.383 Además, se prevé que la

producción de algunas materias primas (como el caucho) descenderá en estos países debido a que dejarán de exportarse a los países desarrollados, dado que serán sustituidas por productos nanotecnológicos. Ahora bien, en tanto se perjudique la economía de los productos tradicionales que los países pobres producen, el empeoramiento del nivel de ingresos será un obstáculo más para el acceso a los medicamentos y otros productos nanomédicos.

A ello se puede añadir otro factor. La evolución de la nanomedicina parece ir desde una comprensión general de la enfermedad hacia la gran promesa de una medicina individualizada o personalizada. Las herramientas de diagnóstico y los tratamientos se diseñarían para dar respuesta a las especificidades de cada paciente, a su constitución física y mental y a la situación particular por la que atraviesa en un momento dado. El énfasis en un enfoque individualizado de la enfermedad parece a primera vista algo bueno, en tanto conduzca a diagnósticos más precisos y a tratamientos con una mayor efectividad. Ahora bien, esta línea puede acabar conduciendo a la imposibilidad de tener una concepción general de una enfermedad dada. En otras palabras, hablar de una enfermedad en términos generales dejaría de tener sentido, habida cuenta de las insalvables diferencias que mostraría un conocimiento inimaginablemente detallado de la situación de cada paciente. En este contexto, podría darse el caso de que se detrajeran los fondos para combatir las enfermedades que clásicamente asolan a los países pobres y disminuyeran los tratamientos que usualmente se distribuyen en grandes cantidades. Con ello se empeoraría la situación de muchas personas que viven en los países pobres —así como probablemente de las que viviendo en los países acomodados no pudieran acceder a los tratamientos individualizados.384

Ahora bien, otras tendencias de largo recorrido que la nanotecnología intensifica pueden llevar a conclusiones opuestas, al menos desde el punto de vista ético. En efecto, una vez la salud ya no se define como ausencia de enfermedad sino que es ampliamente conceptuada como bienestar, la responsabilidad a la hora de compartir los beneficios con los países con bajos ingresos también se amplía, creando oportunidades para nuevos modos de interacción global.385 La responsabilidad de compartir los

beneficios actualmente se define como compensación: la investigación y desarrollo médico deben compensar injusticias pasadas, por ejemplo. Pero si comprendemos la salud en términos de bienestar, las consideraciones macroéticas entran en escena. Esto conduce a nociones más amplias de reparto de los beneficios, basadas en los derechos humanos, que apuntan a la restauración del florecimiento humano (human flourishing), tal y como es medido por las mejoras en la calidad de vida o de las infraestructuras de sanidad pública. Tales debates hacen surgir la cuestión de cómo definir la responsabilidad de los Estados o de las entidades trasnacionales hacia los países con bajos ingresos:386

Por supuesto, las previsiones pesimistas sobre los beneficios de la nanomedicina para los países pobres podrían ser refutadas con una adecuada transferencia de tecnologías nanomédicas, es decir, dando acceso a conocimientos técnicos y otros recursos a los países que no tienen suficiente presupuesto para invertir decididamente en programas científicos y tecnológicos en ese campo. Pero además de los conocidos obstáculos culturales e institucionales que hacen fracasar más de una iniciativa en ese sentido (lo que siempre podría solucionarse mejor o peor), lo cierto es que el conocimiento científico y las capacidades técnicas son activos estratégicos de primer orden en nuestro competitivo mundo. Nadie los da gratis. Se requiere una decisión política concertada, global y del más alto nivel para promover seriamente la transferencia de las nanotecnologías médicas —y del resto de la alta tecnología— a los países «menos favorecidos». De hecho, la realidad es más bien la contraria: la ciencia y la tecnología se están politizando (en un sentido negativo de la palabra) y privatizando a un ritmo creciente.

Mejora humana

Cuando nos desplazamos más allá del campo de los usos estrictamente terapéuticos de las nanotecnologías médicas, penetramos de súbito en las conflictivas arenas de la mejora humana, objeto en la actualidad de renovada polémica.387 Una mirada desde la biopolítica identifica con rapidez a los distintos contenientes, adscritos a dos «partidos» radicalmente enfrentados. Por un lado, los «bioconservadores», que rechazan (en principio) toda tecnología de mejora psicofísica de los seres humanos, incluidas las nanotecnologías. Por otra, están los «tecnoprogresistas» (en especial los «transhumanistas»), que las abrazan con entusiasmo.388 Los primeros suelen estar motivados por valores basados en la autoridad religiosa y en otros principios éticos relativos a la dignidad humana, si bien desde posiciones laicas más o menos progresistas cabe de tanto en tanto acercarse de facto a la postura conservadora, apelando a principios éticos fundamentales.389 Curiosamente, los segundos, los partidarios del empleo intensivo y extensivo de toda tecnología para acabar con las deficiencias reales o imaginadas del ser humano, se apoyan con frecuencia en tales principios éticos, como los de igualdad y libertad, y en la legitimidad de emprender las acciones necesarias para combatir el sufrimiento físico y mental de las personas.

El debate filosófico, ético y político sobre la mejora humana mediante el conjunto de las tecnologías convergentes gira en torno a las siguientes cuestiones, principalmente:390

Riesgos para la salud, la privacidad y la seguridad.

Usos militares (soldados «modificados»).

Derecho a elegir libremente vs. limitación de la libertad.

Modificaciones del concepto de salud y de enfermedad.

Implicaciones para la autopercepción del ser humano (dignidad e integridad humanas, «condición humana»).

Consecuencias negativas para las instituciones sociales.

Injusticia social (división entre los «mejorados» y los «no mejorados»).

Algunas de las cuestiones que aparecen en la lista ya han sido tratadas, bien que tangencialmente, en secciones anteriores. Otras habremos de dejarlas para mejor ocasión, contentándonos con realizar algunos rápidos comentarios. Mejoras relativamente pequeñas, cuando las disfruten pocas personas, pueden tener un gran efecto si se acumulan, como por ejemplo la extensión de los años de vida, que es en principio un gran beneficio para el individuo. Ya a día de hoy los sistemas de pensiones y las prestaciones sanitarias y de otro tipo se ven amenazadas (o al menos eso se argumenta) debido al hecho de que las personas viven de media muchos años tras su jubilación. La extensión de la vida puede producirse por el desarrollo de tratamientos más efectivos contra enfermedades graves como el cáncer o por medio de métodos de rejuvenecimiento del cuerpo y de la mente. Esta extensión de la vida, que se cuenta en una media de unos años —pongamos una década o dos— es ya causa de varios problemas sociales, pero ¿qué diríamos de una extensión de cien o de mil años, como a la que aspiran algunos visionarios?391

Muchas instituciones y esferas de la vida social podrían verse afectadas por la extensión de los programas de mejora. Los cambios en los deportes serían algo menor comparado con los que hubiera que realizar en el sistema de pensiones, la sanidad, el empleo,392 la privacidad,393 las comunicaciones,394 la gestión ambiental y de recursos estratégicos, como la energía y el agua. Como es evidente, la transformación de una institución social no es necesariamente mala; todo dependería del tipo de modificación o ajuste requerido. Es de esperar que las mejoras operadas en un conjunto de individuos traigan consigo beneficios considerables a la sociedad.

Una mayor productividad, creatividad y rendimiento intelectual reportarían beneficios a la sociedad en su conjunto; la cuestión es si esas «ganancias» superarán los costes y riesgos aparejados. El principio de precaución pide ser muy cauteloso en el diseño y ejecución de aquellas políticas públicas donde la incertidumbre y los riesgos potenciales son tan elevados.

Conclusiones: biopolítica, cosmopolítica

Las descripciones ofrecidas en las páginas anteriores, mediante incursiones rápidas, bosquejan el paisaje de una bioética y biopolítica tentativas para la nanomedicina. Hay materia sobrada para la reflexión y para la toma política de decisiones.

Si una de las definiciones pertinentes de la esfera biopolítica es la del ordenamiento de cada forma de vida,395 hemos de percatarnos de que ello abarca no solo la vida humana, sino cualquier otra, al menos en nuestro planeta, en tanto se halle sujeta a una gubernamentabilidad estatal o supraestatal. Por consiguiente, la biopolítica podría ser concebida como una expresión de la «cosmopolítica», en el sentido otorgado a este término por Isabelle Stengers y Bruno Latour.396 Ello quiere decir, no un llamamiento a la universalidad o a la vida en las grandes metrópolis, sino una «política del cosmos». Estos autores nos recuerdan con contundente persuasión que la política siempre ha sido sobre las cosas y sobre la materia. El balance se debería buscar a través de estos dos términos griegos: «cosmos» es lo que asegura que la política no sea solo cuestión de los beneficios que puedan obtener unos humanos aislados; «política» es lo que asegura que el cosmos no sea completamente naturalizado y con ello mantenido totalmente aparte de las acciones humanas. Latour nos recuerda que en griego «cosmos» significa un orden, una disposición, una manera de «componer agencias». Hablar de cosmopolítica es proponer que el mundo ha de ser compuesto, no desvelado, poseído, señoreado o abandonado por algún otro mundo.397

A menudo se nos olvida que nos vamos desplazando de una cosmopolítica a otra. Esta de la nanomedicina es sin duda una cosmopolítica de los enredos entre humanos, seres vivos y artefactos. Es, por decirlo así, una biopolítica ampliada donde hay que hacer hueco a una ampliación tremenda del número de los no humanos, vivientes o artificiales (y ya, por la clonación y más aún

por la biología sintética, hasta incluir la tercera categoría de los que son simultáneamente ambas cosas). Lo verdaderamente interesante es descubrir cómo la intimidad de las conexiones entre humanos y no humanos (una intimidad de la que nos hablaba con tonos sugerentes William James y que Latour toma prestada)398 se va ahondando más y más.

Ahora bien, la intimidad que el desarrollo tecnológico (y en este caso de las nanotecnologías médicas y convergentes) propicia con el cuerpo, los entes vivos, sustancias, dispositivos y artefactos, apenas si resulta visible. La invisibilidad responde a una serie de causas más o menos obvias que van desde la propia escala nanotecnológica en que se actúa a la opacidad de las intervenciones médicas para los profanos, pasando por los ocultamientos típicos de ciertas estrategias empresariales y los malos hábitos de buena parte de los expertos y políticos con responsabilidades en el sector sanitario. Citemos en este punto a John Dewey,399 otro gran pragmatista y autor admirado por Latour (y por el autor de estas páginas), las preocupaciones asociadas a una biopolítica de la nanomedicina deberían ser canalizadas mediante la creación de los oportunos públicos, pasando de ser cuestiones de hecho en las que no tendríamos ni voz ni voto, a auténticas materias de preocupación (matters of concern). Sin la ayuda de los conocimientos científicos y del arsenal de instrumentación técnica que los posibilitan y acompañan estas conexiones humano/no humano distan de ser sencillas de detectar para todos, tanto más para los ciudadanos. Con el fin de visualizar las consecuencias que se propagan por la biopolítica de la nanomedicina, necesitamos saber lo que nos dicen los laboratorios, familiarizarnos con las nuevas técnicas y hablar con los expertos. Así pues, se requiere una mediación científica y técnica. No obstante, esta mediación es solo uno de los factores intervinientes. Si los problemas de nosotros el público son por lo general los de visualizar las consecuencias indeseadas de nuestras acciones, gracias al debido proceso de investigación científica y social se debe propiciar el advenimiento de un público nuevo para la nanomedicina. Ese público nuevo no es en absoluto el destinatario pasivo de las informaciones que, estratégicamente filtradas, le sean transmitidas. Por el contrario, ha de constituirse en un poder político que contrarreste aquellos poderes que lo son de facto en este ámbito de la salud, sin que en la mayoría de los casos

posean la debida legitimidad democrática, pero cuyas consecuencias todos acabamos notando y padeciendo.

Se necesita entonces una nueva cosmopolítica de la nanomedicina, una acción política que establezca los lazos que nos conecten apropiadamente con los no humanos, y a todos con las consecuencias de lo que es al presente un confuso conjunto de acciones. Soñamos con una cosmopolítica, en definitiva, que pueda oponerse con cierta esperanza de éxito, al rampante biocapitalismo400 que invade la verdadera esfera política mientras pretexta dejarla al margen.

Capítulo 8

Foucault y Derrida, dos formas de analizar la textura del poder401

Domingo Fernández Agis

Intentaré ofrecer al lector un recorrido por los que, desde la perspectiva de la biopolítica, considero temas clave en la obra de Michel Foucault, contrastando sus puntos de vista con los de Jacques Derrida. Los tópicos en los que nos detendremos en las páginas que siguen serán los siguientes: la idea de sociedad disciplinaria, la posibilidad de un panoptismo generalizado, la relación entre soberanía y disciplina, la interpretación foucaultiana del nexo entre lo jurídico y lo disciplinario, la biopolítica y, por último, el vínculo existente entre sexo y poder.

La sociedad disciplinaria

En Surveiller et punir, realiza Michel Foucault una de esas contraposiciones iluminadoras que con tanta frecuencia encontramos en su obra. Me refiero a la que viene a oponer el tratamiento que los poderes sociales dieron, a lo largo de la historia de Occidente, a dos enfermedades: la lepra y la peste. Es cierto que, en lo que se refiere a la segunda, los historiadores han insistido en cómo su aparición iba con frecuencia acompañada de una ruptura del orden establecido, empezando por la subversión del sistema de valores vigente hasta entonces. En tal sentido, la peste ha sido descrita como la ocasión que propiciaba la ruptura con lo establecido y la postulación de un enloquecido desorden que emergía al amparo de la aceptación desesperada de la inminencia de la muerte. Sin embargo, Foucault insiste en la importancia de reparar en todo un conjunto de novedades que la atención política hacia dicha enfermedad hace aparecer. Se refiere con ello a la emergencia de técnicas que persiguen el objetivo de hacer aún más fluida la capilaridad del poder y aumentar, al mismo tiempo, el saber sobre el que este se asienta, estableciendo la verdad sobre el enfermo y la enfermedad.402

Desde tal perspectiva, Foucault insiste en la mencionada obra en la contraposición de dos modelos de actuación asociados a cada una de estas dos enfermedades. En primer lugar, el de la exclusión, en el caso de la lepra, que prefigura la actuación que se llevará a cabo con la locura. En segundo término, el que apela a la multiplicación de las escisiones y separaciones, para fomentar un mejor conocimiento de la enfermedad y los enfermos, así como para generar una serie de prácticas individualizadoras, en lo que se refiere a la peste.403 El sueño político, o más bien la utopía negativa, que se pone en evidencia cuando analizamos con detenimiento la actuación de los poderes sociales con respecto a esta última enfermedad es, a juicio de Foucault, el de una sociedad disciplinaria.404

Su concepción de ese tipo de sociedad se construye sobre la base de una interpretación del poder que, a su juicio, «debe ser analizado como algo que circula o más bien, algo que no funciona sino en cadena. No se encuentra jamás localizado aquí o allá, no está nunca en las manos de algunos, no resulta jamás objeto de apropiación, como una riqueza o un bien».405 Ya que, lejos de permanecer ubicado en un espacio desde el que ejerce su acción protegido por una distancia protectora, «el poder transita por el individuo que él ha constituido».406

En base a ello, Foucault señala con insistencia que «este nuevo tipo de poder, que no es, por tanto, traducible en términos de soberanía, es, creo, una de las grandes invenciones de la sociedad burguesa. Ha sido uno de los instrumentos fundamentales de la puesta en práctica del capitalismo industrial y del tipo de sociedad con él correlacionado. Este poder no soberano, extraño, por tanto, a la forma de la soberanía, es el poder disciplinario».407

En este punto se manifiesta con toda nitidez la distancia que separa el análisis foucaultiano del poder, del que realiza Derrida. Así, frente a la centralidad que este último concede a la cuestión de la soberanía, para Foucault tienen mucha más relevancia e interés otros aspectos, que consiguen que el funcionamiento del poder disciplinario no haya cesado de incrementar su eficiencia. Tal es el caso de la aparición de la policía, así como de la implementación de reglamentaciones de muy diverso orden y objetivo, que el funcionamiento de aquella trae consigo.408

Sin embargo, en Au-délà du principe du pouvoir, título de la contribución de Jacques Derrida al homenaje a Foucault, que realizó la Universidad de Nueva York, en abril de 1986, encontramos el claro testimonio de una profunda conexión entre ambos pensadores. En el comienzo de la misma Derrida, tras excusarse alegando problemas de salud, pasa a aludir en tono similar a su escaso conocimiento de la obra de Michel Foucault, Histoire de la sexualité, que dice frecuentar desde hace poco.

Empieza, pues, hablando del contenido del primero de los tres volúmenes que se llegaron a publicar del proyecto foucaultiano, La volonté de savoir, y se centra, desde los primeros acordes de su intervención, en el problema del poder tal y como allí se plantea. La

tesis central defendida es que el cuestionamiento que hace Foucault de la idea unitaria del poder, ha de ir aparejado a otro paralelo de la interpretación unívoca del placer. Precisa además, que está de acuerdo con Foucault en que la idea de un poder que anula, reprime, aniquila, ha de ser puesta entre paréntesis. Según admite de manera explícita, aquella vieja idea ha de ser arrinconada en beneficio de la tesis de un poder inductor y creador; en este caso, que produce el placer o incita a producirlo. Esto ha de llevarnos, apunta, a rechazar la interpretación ingenua que señala que el placer puede liberarnos de las ataduras del poder. Como es bien sabido, esta última es una de las ideas clave en el análisis del poder realizado por Foucault, que Derrida se apropia en el curso de estas reflexiones: la producción del placer está vinculada a estrategias de poder; en consecuencia, en sí misma, no nos libera sino que más bien tendríamos que pensar que nos somete con engañosas cadenas. Se entiende así la insistencia de Foucault en la exploración de nuevas formas de placer, capaces tal vez de ayudarnos a contornear la influencia del poder que, desde distintos planos del orden social, se ejerce sobre cada uno de nosotros.

Derrida, tras haber aludido al paralelismo que existe entre el título de su exposición, Au-délà du principe du pouvoir, y el del escrito de Freud, Más allá del principio de placer, recuerda su propia indagación acerca de la tesis freudiana en su obra La carte postale. Lo insondable, el abismo, aparece en dicho texto como vislumbre primero en la aproximación al placer y algo similar, estima, debería suceder cuando intentamos hacer un análisis consecuente del principio del poder. De esta forma, la díada poder-placer solo puede ser objeto de investigación a través de un esquema espiral, que va desde la infinitud a la infinitud.

Al hilo de tan hegeliana conclusión, se detendrá en recordarnos la funcionalidad que en Freud tiene la pulsión de muerte, Thanatos, frente al papel de Eros, diciéndonos que hay cierta similitud entre el planteamiento de Foucault y el del fundador del psicoanálisis en este punto. Si bien esa relación entre poder, dominación y placer que, de acuerdo con los propios presupuestos de su discurso, debería haber sido esclarecida por el autor de la Histoire de la sexualité, sigue estando para nosotros entre tinieblas.409 Ya se sabe que Foucault no llega a completar el plan indagatorio que trazó

cuando se propuso realizar esta obra. Sin embargo, a juicio de Derrida existen diversas razones que conducen a tal resultado, al margen, claro está, de la prematura muerte del que fuera considerado de forma casi unánime como el filósofo del poder. Una lectura detenida del texto de su intervención parece sugerir que Derrida encontraba en Freud una capacidad para asumir el carácter irresoluble de ciertas aporías, que echaba en falta en Foucault. En efecto, cuando el padre del psicoanálisis escribe sobre la persistencia de tales dicotomías, lo hace de tal forma que parece que considerase tal cosa como algo positivo, pese a que esas aporías no resueltas vengan a poner de algún modo en evidencia las limitaciones de su propia investigación.410 Aunque no hay que olvidar que ese es precisamente el tono de toda esta obra de Freud, que está escrita bajo la retórica de la modestia, fuese esta real o fingida. Por un lado, según sostiene Derrida, «el principio de realidad no impone ninguna inhibición definitiva, ninguna renuncia al placer, solamente un rodeo para diferir el gozo, el descanso de una différance».411 Por otro, la pulsión de la vida y la de la muerte realizan su trabajo, de manera más sonora en el caso de la primera, más callada por lo que se refiere a la segunda. De cualquier forma, la labor que acometen y cumplen es una tarea tan enigmática como inexorable.

Se trata de hacer hablar pero, al mismo tiempo, de acallar la voluntad de destrucción, encontrando la forma de imponer la vida a la muerte, aún en la misma muerte y más allá de la muerte.412 Este es el imposible que ha de imponerse a la voluntad de destrucción del otro, a la persistente búsqueda de su absoluta sumisión aniquiladora, que conllevaría a su vez el aniquilamiento del que quisiera ejercer el papel de verdugo. Cabe entender de esa manera una de las innumerables frases enigmáticas que podemos leer en La carte postale: «Había leído en su mirada que mendigaba lo imposible».413

El panoptismo generalizado

Es bien conocido que Michel Foucault explicaba cómo el Panóptico es un dispositivo, que permite distribuir un espacio cerrado en unidades que pueden ser objeto de una vigilancia intensa y pormenorizada.414 El carácter centrípeto del poder disciplinario se muestra a las claras a través de la disposición espacial propia de esta ingeniosa propuesta benthamiana. Su peculiar modo de organizar dicho espacio hace que el detenido sea consciente de estar siendo sometido a una vigilancia permanente, lo cual refuerza el efecto disciplinario del poder que se ejerce sobre él.415 De esta forma, el Panóptico consigue resultados homogéneos en un conjunto heterogéneo de individuos.416

Analizado tanto desde una perspectiva teórica como a partir de los resultados obtenidos por su utilización práctica, su eficiencia puede llevarnos a engaño, por lo que no debemos considerarlo como un simple modelo arquitectónico, adecuado para lograr objetivos concretos. Más allá de esto y de una manera esencial, el Panóptico es ante todo la estructura ideal de una forma de poder: el poder disciplinario.417 No obstante, este esquema intensifica el funcionamiento de cualquier instrumento de poder, asegurando la continuidad de su fundamento, con la mayor economía de medios posible.418

Por su parte, Derrida hace referencia al Panóptico, tanto desde el punto de vista de la disposición espacial de los mecanismos de vigilancia, como desde la perspectiva de un ideal de control social que va más allá del modelo arquitectónico. De ahí que realice una extensa referencia a las tecnologías de comunicaciones, en particular a la utilización de satélites de vigilancia. Habla así de «transparencia panóptica», en relación a los sucesos en zonas sensibles en el mundo actual.419 Con ello se apoya en los resultados de la investigación foucaultiana del poder, pero completa y amplía el horizonte de los planteamientos de Foucault a este

respecto.

Soberanía y disciplina

Otra de esas contraposiciones iluminadoras de las que hablábamos al inicio de estas páginas, es la que se da entre soberanía y disciplina. Foucault considera que ambas formas de ejercicio del poder, aunque puedan coexistir en algunos contextos, son antagónicas y la aparición de la segunda de ellas marca un cambio trascendental en el ejercicio del poder político. Para él, la soberanía y el monarca que la encarna se encuentran en el extremo opuesto de la nueva forma de ejercicio del poder que queda caracterizada con el modelo del Panóptico. Esta última, el poder disciplinario, se interesa por la atención prestada a las estrategias de control sobre los cuerpos de los individuos y la configuración de la subjetividad específica de los mismos.420 El modelo del Panóptico se extiende por diferentes ámbitos, amparándose y propiciando a la vez el desarrollo de otros mecanismos, como es el caso de la policía, en el sentido original del término, tal como esta inicia su despliegue en Alemania en el siglo xviii. La finalidad de esta novedosa institución es extender un fino peinado que tiende a generar una información exhaustiva acerca del comportamiento de los individuos.421

El desarrollo de nuevas técnicas y procedimientos, a partir del momento histórico señalado, no ha hecho sino aumentar la eficiencia de este modelo de poder. Por ello, contra Debord y Baudrillard, aunque sin mencionarlos de forma expresa, Foucault señala que «nuestra sociedad no es la del espectáculo, sino la de la vigilancia».422 En efecto, el ejercicio del poder huye desde hace mucho tiempo de toda espectacularidad, se refugia en el reforzamiento de la eficacia en contra de la ostentación. Esta última, en las sociedades poscapitalistas, se ha reducido al mínimo posible.

Haciendo referencia al inicio del proceso que culmina en este resultado, en su Curso Il faut défendre la societé, apunta que «en las sociedades occidentales, y esto desde la Edad Media, la elaboración

del pensamiento jurídico se ha hecho esencialmente alrededor del poder real. Igualmente en su beneficio, para servirle de instrumento o justificación se ha elaborado el edificio jurídico de nuestras sociedades. El derecho en Occidente es un derecho de mandato real».423

Como vemos, la importancia del Derecho, en el modelo de poder centrado en la soberanía, es un aspecto que Foucault considera con detenimiento. En tanto que estudioso de la genealogía del poder, no podía dejar de concederle a este aspecto la relevancia que merece. Para él, «la teoría del derecho tiene como función esencial, desde la Edad Media, fijar la legitimidad del poder: el problema mayor, central, alrededor del cual se organiza toda la teoría del derecho es el problema de la soberanía».424

Este es uno de los puntos cruciales, ha de insistirse en ello, en los que advertimos una diferencia de hondo calado entre el planteamiento de Foucault y el de Derrida. En efecto, el primero insiste y centra su interés en, «antes de demandarse cómo el soberano aparece en lo alto, tratar de saber cómo, poco a poco, de forma progresiva, real, son materialmente constituidos los sujetos, el sujeto, a partir de la multiplicidad de cuerpos, fuerzas, energías, materias, deseos, pensamientos, etc.». Insistiendo en que «escoger la instancia material de la sujeción en tanto que constitución de sujetos sería (...) exactamente lo contrario de lo que Hobbes quiso hacer en el Leviatán».425 Remarca, por tanto, la originalidad de su enfoque a través de la referencia directa a la obra en la que se da una exaltación mayor del poder soberano.

Frente a esto, a Derrida le interesa sobre todo estudiar el poder desde la perspectiva hobbesiana, de ahí su interés por analizar los fundamentos de la soberanía. El contraste entre ambos planteamientos puede ilustrarse de forma aún más clara a través de la lectura del pasaje de La volonté de savoir en el que Foucault relaciona el origen y privilegios del poder soberano, con el derecho de vida y muerte, propio de la patria potestas romana, que otorgaba al padre de familia el derecho de disponer de la vida de sus hijos y de la de sus esclavos. El argumento subyacente descansaba sobre la idea de la vida otorgada, que puede ser quitada por aquel que la otorgó. Sin embargo, Foucault acentúa el atenuamiento del peso de

tal derecho en los propios teóricos de la soberanía, que irán elaborando una filosofía política en la que el privilegio de quitar la vida ya no puede ejercerse de una forma absoluta e incluso hay, como señala el propio autor, «una especie de derecho de réplica»,426 por el que los súbditos están legitimados para reaccionar contra el abuso de ese derecho ancestral por parte del soberano. Siguiendo a Carl Schmitt, tendríamos que poner el acento en la concentración del poder de decisión que se da en el poder soberano. En este sentido, indica Schmitt, «vemos que en tal caso la decisión se separa de la norma jurídica y, si se nos permite la paradoja, la autoridad demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho».427

No es fácil encontrar mejor caracterización del modo en que el fascismo, sin tener derecho ni apoyarse en él, «crea derecho». Sin embargo, es también en los regímenes fascistas donde el poder biopolítico y disciplinario logra su mayor desarrollo. Con ello, se advierten ciertas grietas en la concepción foucaultiana de esta forma de poder. En ellas se situará la reflexión de Derrida.

En esa misma línea de reflexión, Foucault se preguntará si es correcta la interpretación del origen de la soberanía, en la estrategia especulativa seguida por Hobbes. Como es sabido, este entiende que se produce un desplazamiento hacia el soberano del poder que cada individuo posee de defender su propia vida. Al respecto habría que señalar que, incluso en este punto, la diferencia con la línea hobbesiana es clara. En efecto, para Foucault aparecen un conjunto de derechos que tienen que ver, de forma directa, con la emergencia de un nuevo ser jurídico, que es el soberano.428

No obstante, como ya hemos dicho, el punto en el que él centra su atención no es en la disimetría inherente al derecho que ejerce el soberano sobre la vida de sus súbditos, sino que enfoca su interés sobre la aparición de un nuevo poder que no tiende a administrar la muerte, ya que su objetivo es gestionar la vida.429

Esta transformación llega a calar incluso en el núcleo mismo del ejercicio del poder del soberano. De esta forma, la guerra, fundamento de la grandeza, el prestigio y la riqueza de los reyes, adquiere un perfil por completo singular. En el nuevo contexto, subraya Foucault, «las guerras ya no se hacen en nombre del

soberano al que hay que defender; se hacen en nombre de la existencia de todos; se educa a las poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad de vivir». En este sentido, las amenazas, reales o ficticias, a las que responde la declaración de guerra tienen que ver con la intromisión o infección de la nación por parte de un agente que la contamina y amenaza su supervivencia. Por ese motivo, Foucault concluye su argumento con esta desoladora afirmación: «las matanzas han llegado a ser vitales».430 Hasta tal punto que, en la actualidad, la gestión de la vida está vinculada de la manera más estrecha con la detentación de un poder que se ha apropiado la posibilidad de la exterminación masiva. Desde esta perspectiva, Foucault constata que «la situación atómica se encuentra en la desembocadura de ese proceso: el poder de exponer a una población a una muerte general es el envés del poder de garantizar a otra su existencia».431

Habría que reseñar, pese a todo, que existen puntos de contacto entre las interpretaciones de ambos, al margen de los que ya hemos apuntado con anterioridad. En este sentido, Derrida habla del interés del Estado en construir un saber apropiado para el logro de sus propósitos. Claro que el objetivo inmediato de tal saber está más, a su juicio, en favorecer la línea de acción propia del poder soberano, pues «se trata siempre de saber dar miedo, de aterrorizar haciendo saber», dejando traslucir que se sabe, que se dispone de un conocimiento que pone la vida de los dominados a disposición de los dominantes. Con lo que Derrida remite de nuevo sus conclusiones al Léviathan de Hobbes, quien, como él mismo nos recuerda en su Seminario de 2001-2002, consideraba que el miedo era «la pasión política por excelencia, el resorte de la política».432 Pese a lo cual, en su enfoque de la cuestión sigue pesando la impronta foucaultiana, con su característica correlación de saber y poder.

El contraste entre ambos puntos de vista puede remarcarse aún más evocando las ideas de Foucault, cuando este subraya que «desde que el poder asumió como función administrar la vida, no fue el nacimiento de sentimientos humanitarios lo que hizo cada vez más difícil la aplicación de la pena de muerte, sino la razón de ser del poder y la lógica de su ejercicio. ¿Cómo puede un poder ejercer en el acto de matar sus más altas prerrogativas, si su papel mayor es

asegurar, reforzar, sostener, multiplicar la vida y ponerla en orden? Para semejante poder la ejecución capital es a la vez el límite, el escándalo y la contradicción. De ahí el hecho de que no se pudo mantenerla sino invocando menos la enormidad del crimen que la monstruosidad del criminal, su incorregibilidad, y la salvaguarda de la sociedad. Se mata legítimamente a quienes significan para los demás una especie de peligro biológico».433

Lo jurídico y lo disciplinario

Considerado desde la perspectiva de las normas que regulan su funcionamiento, el poder disciplinario se opone asimismo a otras formas de ejercicio de la dominación fundadas sobre la aplicación del Derecho. En esa línea de reflexión se sitúa Foucault cuando señala que, «por regular e institucional que sea, la disciplina, en su mecanismo, es un contraderecho. Y si el juridismo universal de la sociedad moderna parece fijar los límites al ejercicio de los poderes, su panoptismo difundido por doquier hace funcionar, a contrapelo del derecho, una maquinaria inmensa y minúscula a la vez que sostiene, refuerza, multiplica la disimetría de los poderes y vuelve vanos los límites que se le han trazado».434

En el Curso Il faut défendre la societé, impartido en el Collège de France durante el año académico 1975-1976, Foucault se extiende en el análisis del triángulo formado a partir de los vértices poder, derecho, verdad.435 Como señala allí, «estamos sometidos por el poder a la producción de la verdad y no podemos ejercer el poder si no es mediante la producción de la verdad. Esto es cierto en cualquier forma de sociedad, pero en la nuestra tal relación entre poder, derecho y verdad se organiza de una forma muy particular».436 En efecto, Foucault ha analizado la exigencia del poder de producir la verdad en distintos momentos históricos, constatando su presencia constante. Sin embargo, ha llegado a concluir que a partir de la Época Clásica, esa exigencia se intensifica, al amparo de tecnologías y procedimientos cada vez más eficientes. Por medio de ellos, «el poder no cesa de interrogar, de interrogarnos; no cesa de investigar, de guardar información; institucionaliza la búsqueda de la verdad para poder producir sus riquezas».437

En lo que respecta al poder biopolítico y su relación con la sociedad disciplinaria, Foucault hace notar que esta forma de poder inició su despliegue desde el siglo xvii, a través de dos grandes estrategias,

que él no concibe como necesariamente antitéticas. Por un lado, una estrategia centrada en el trabajo sobre el cuerpo-máquina, a través de los procedimientos educativos, el desarrollo de sus potencialidades y el aumento progresivo de sus funcionalidades útiles, así como de los procedimientos beneficiosos. Todo ello dio lugar a lo que Foucault denomina una anatomopolítica del cuerpo humano. La segunda de las estrategias que mencionábamos se fue formando hacia mediados del siglo xviii, y se centró en el estudio del cuerpo-especie, atendiendo con ello a la mecánica de lo viviente y a los procesos biológicos y centrándose, en consecuencia, en el conocimiento de la vida y la muerte, la enfermedad, la reproducción, etc. Esta última estrategia configurará lo que Foucault denomina una biopolítica de la población.438

A su juicio, «el establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz —anatómica y biológica, individualizante y específicamente atenta a los procesos de la vida— caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente.

La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida».439 En consecuencia, pese a que puedan coexistir en distintos grados, las estrategias de un poder meticuloso y calculador se han impuesto sobre las de otra forma de dominación que se hace omnipresente a través del miedo a la aniquilación que suscita entre los súbditos.

Como es obvio, Foucault relaciona el desarrollo de estas estrategias de poder con la presencia de transformaciones epocales de gran calado que se están produciendo en esa misma coyuntura histórica. Por esa razón afirma que «ese biopoder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; este no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante el ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos. Pero exigió más; necesitó el crecimiento de unos y otros, su reforzamiento al mismo tiempo que su utilizabilidad y docilidad; requirió métodos de poder capaces de aumentar las fuerzas, las aptitudes y la vida en

general; sin por ello tornarlas más difíciles de dominar».440

Se añade a ello otro rasgo que Foucault juzga determinante. Se trata de la importancia que para el biopoder tiene el desarrollo de todo un sistema de control basado en el imperio de las normas, más que en «el sistema jurídico de la ley».441 Así pues, frente al poder que ejerce su dominio por medio de la ley y refuerza el respeto a la misma con la amenaza de un castigo, cuyo caso extremo se sitúa en la pena de muerte; se alza otra forma de poder que quiere dominar la vida y, para ello, regularla a través de normas.

Biopolítica

Acabábamos el apartado anterior hablando de la forma predominante de poder en nuestra sociedad: el poder biopolítico. Con el significado que atribuye a esta expresión, viene a decirnos Foucault que, «por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que solo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder. Este ya no tiene que vérselas solo con sujetos de derecho, sobre los cuales el último poder es la muerte, sino con seres vivos, y el dominio que pueda ejercer sobre ellos deberá colocarse en el nivel de la vida misma».442

Esta forma de poder, como ya hemos señalado coloca a la vida en el centro de sistemas de control y regulación, soportados por operaciones de cálculo cada vez más afinado, construidas a su vez sobre un saber. Poder-saber, por consiguiente, que intenta conocer y dominar la vida de forma exhaustiva, aunque esta escape a su control.443

A su vez, siguiendo una deriva que guarda grandes similitudes con los planteamientos de Foucault, Derrida hace referencia a cierta transformación que se produce a partir de la Revolución francesa, cuando las instituciones científicas vienen a ocupar su lugar en las dependencias en las que antes se realizaban experiencias científicas, como la disección de un elefante, que él comenta in extenso, pero que a fin de cuentas eran concebidas como un entretenimiento más para disfrute del monarca. En este contexto señala Derrida que, «el modelo arquitectónico», seguirá siendo el mismo, si bien sus funciones llegarán a ser por completo diferentes.444 Podríamos ver en esto una crítica implícita a la función que Foucault atribuye al modelo del Panóptico, ya que, en este caso, un mismo modelo arquitectónico pasa a desempeñar funciones diferentes. No obstante, el planteamiento general de Derrida, en este punto, está

muy cerca de la definición foucaultiana de biopolítica. Esto se pone de manifiesto, cuando señala que con la mencionada transformación, «se pasa, por tanto, del lujo y el gasto inútil, se transita de las bestias suntuarias a las bestias útiles, a la manipulación rentable, beneficiosa: beneficiosa para el saber, pero también (...) a la economía».445

Es fácil apreciar que está hablando del mismo contexto en que Foucault sitúa el nacimiento de la biopolítica, utilizando además un entramado conceptual muy similar al manejado por aquel. En la decimosegunda sesión de su Seminario, que tuvo lugar el 20 de marzo de 2002, Derrida se extiende en un análisis de los planteamientos de Foucault a propósito de la biopolítica. Manifiesta tener un gran conocimiento de las ideas de este al respecto. En tal sentido, hay que destacar su comentario crítico de las objeciones que realiza Agamben a Foucault en su obra Homo sacer. En estos pasajes, brillantes y cargados de sugerencias, Derrida demuestra conocer la filosofía de Foucault mucho más a fondo que el filósofo italiano, que afirma seguir sus pasos sin comprender a veces el alcance de los mismos.446

Puesto que nos aproximamos ya al final de este trabajo, para no alargarnos demasiado en estas consideraciones, señalemos, a través de sus propias palabras y de la forma más concisa posible, que la crítica de mayor calado que Derrida realiza a Foucault se refiere a lo siguiente: «No digo, por tanto, que no exista un nuevo biopoder, sugiero que el bio-poder en sí mismo no es nuevo. Hay novedades inauditas en el biopoder, pero el bio-poder o el zoo-poder no es nuevo».447 Derrida, por tanto, está de antemano en desacuerdo con el esquema temporal en el que Foucault ubica el nacimiento de la biopolítica. Pero no solo esto, también considera que el biopoder coexiste desde siempre con el poder fundado sobre el criterio de la soberanía.448

Sexo y poder

La relación entre sexo y poder se sitúa, por su propia naturaleza, en el centro de las indagaciones de Foucault sobre la biopolítica. Para él, si el sexo adquiere tal importancia que llega a situarse en el corazón del juego político, se debe a que se encuentra en el cruce de dos ejes,

... a lo largo de los cuales se desarrolló toda la tecnología política de la vida. Por un lado, depende de las disciplinas del cuerpo: adiestramiento, intensificación y distribución de las fuerzas, ajuste y economía de las energías. Por el otro, participa de la regulación de las poblaciones, por todos los efectos globales que induce.449

Así, en su opinión, los procedimientos de poder que fueron desarrollándose durante la época clásica y poniéndose en práctica en el período histórico inmediatamente posterior a las revoluciones burguesas, indujeron cambios culturales y políticos significativos, en la línea de la transformación de la simbólica de la sangre a la analítica de la sexualidad.450

Fruto de esta analítica es la aparición de un saber-poder en torno a lo que Foucault denomina, el dispositivo de la sexualidad.451 Este hace posible la centralidad de lo sexual en una cultura que, en sus discursos más difundidos, parece cuestionar la importancia del sexo.452 Por expresarlo a través de sus propias palabras, «al crear ese elemento imaginario que es el sexo, el dispositivo de sexualidad suscitó uno de sus más esenciales principios internos de funcionamiento: el deseo del sexo —deseo de tenerlo, deseo de acceder a él, de descubrirlo, de liberarlo, de articularlo como discurso, de formularlo como verdad—. Constituyó al sexo mismo como deseable. Y esa deseabilidad del sexo nos fija a cada uno de

nosotros al imperio de conocerlo, de sacar a la luz su ley y su poder; esa deseabilidad nos hace creer que afirmamos contra todo poder los derechos de nuestro sexo, mientras en realidad nos ata al dispositivo de sexualidad que ha hecho subir desde el fondo de nosotros mismos, como un espejismo en el que creemos reconocernos, el brillo negro del sexo».453

Enfrentarnos a la tiranía del dispositivo de la sexualidad es una tarea que envuelve grandes dificultades, ya que la propia eficiencia de tal dispositivo, que el individuo llega a considerar como aquello que define su mismo ser en relación a la sexualidad, nos indica hasta qué punto el poder atraviesa nuestros cuerpos y rige nuestros deseos. Hasta qué punto, en consecuencia, la dominación es eficaz. Por eso, para oponernos a él, tenemos que intensificar la experiencia de la corporeidad y la búsqueda de placeres desconocidos, ya que el sistema sexo-deseo, está inducido por efectos de poder.454 Ese es el motivo por el que Foucault sostiene que

... debemos pensar que quizás un día, en otra economía de los cuerpos y los placeres, ya no se comprenderá cómo las astucias de la sexualidad, y del poder que sostiene su dispositivo, lograron someternos a esta austera monarquía del sexo, hasta el punto de destinarnos a la tarea indefinida de forzar su secreto y arrancar a esa sombra las confesiones más verdaderas.

Ironía del dispositivo: nos hace creer que en ello reside nuestra liberación.455

La conclusión a que esto nos lleva es que la relación amorosa no puede construirse ni expresarse sin opacidades. Para cimentarla, es preciso mantener secreto aquello que la transparencia impuesta por el poder amenaza con destruir. Puede aseverarse sin temor a incurrir en el error que todo placer guarda relación con el atesoramiento de un secreto. Hay aquí un último punto de conexión entre nuestros dos pensadores que quisiera señalar, para concluir con ello este breve ensayo. En efecto, Derrida afirma: «Mi gusto del

secreto (a-b-s-o-l-u-t-o): no puedo gozar sino bajo esta condición».456. Gozar en secreto, en el secreto, del secreto. Placer ligado al claroscuro, vivido en la furtiva penumbra del límite. Origen del mundo. En el contexto discursivo en que se mueve Derrida en La carte postale, sexo femenino en el origen, en el nombre, en el cuadro de Corbet, cuyo juego de transparencia y opacidad permite el secreto y nos sorprende por ello, más allá de la afirmación que le da título —El origen del mundo—. Si bien puede que sea cierto que solo tenemos un sexo,457 este se alimenta del inacabable juego entre la transparencia y la opacidad.

Sobre los autores

José Manuel de Cózar Escalante

Universidad de La Laguna.

Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, la Educación y el Lenguaje.

jcozar@ull.es

Domingo Fernández Agis

Universidad de La Laguna.

Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, la Educación y el Lenguaje.

dferagi@ull.es

María José Guerra Palmero

Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, la Educación y el Lenguaje.

Instituto Universitario de Estudios de las Mujeres (IUEM) de la ULL.

mjguerra@ull.es

Cuauhtémoc Nattahí Hernández Martínez

Universidad de Guanajuato, México.

nattahiher@yahoo.com.mx

Daniele Lorenzini

Université Paris-Est Créteil Val de Marne, Francia.

d.lorenzini@sns.it

Ardiel Z. Rodríguez Batista

Investigador del grupo Bioética y Biopolítica, Universidad de La Laguna.

ardielzebenzui@hotmail.com

Ángela Sierra González

Universidad de La Laguna.

Departamento de Filosofía.

assiergo@yahoo.es

Vincenzo Sorrentino

Università di Perugia, Italia.

visor@libero.it

1 El término «gobierno» no se refiere solo a las burocracias legislativas-judiciales-administrativas, sino a todas las prácticas que gestionan la conducta de los individuos.

2 Foucault conoce bien las fuentes de análisis tradicionales del poder, el liberalismo y el marxismo. El primero analiza, desde el siglo XVIII, el poder político. El segundo, la funcionalidad económica del poder. Pero Foucault establece líneas propias. Examina, particularmente, la actuación de los agentes sociales que él denominó «operadores de dominación» observando lo que su acciones tienen de fáctico y de efectivo, si bien, mantuvo la división histórica de dominadores y dominados.

3 Biopoder consiste en la aplicación e impacto del poder político en todos los aspectos de la vida. Pero la definición provisional de «biopolítica» como «conjunto de saberes, técnicas y tecnologías que convierten la capacidad biológica de los seres humanos en el medio por el cual el Estado alcanza sus objetivos, expresa la idea del impacto del biopoder en todos los aspectos de la vida. Por otro lado, desde sus inicios «biopoder» y «biopolítica» han pasado por ser términos sinónimos, aunque ha tendido a utilizarse el segundo con preferencia al primero.

4 El criterio de Foucault sobre el cuerpo es útil, puesto que permite el análisis del mismo sin recurrir al determinismo biológico, pero le faltan características esenciales, puesto que la explicación de Foucault sobre el cuerpo y su relación con el poder es problemática porque no tiene presente la cuestión del género que es preciso integrar en cualquier explicación del cuerpo y sobre cómo este se ve manipulado por el poder. Pues, no solo el género es la diferencia más fundamental entre los cuerpos, sino que el poder no es equitativo respecto a los cuerpos femeninos y los masculinos. Interviene sobre ellos de manera selectiva.

5 El cuerpo victimizado puede ser, en su momento, el cuerpo del terror, el cuerpo que es testigo impotente de un horror que lo invade, que se sabe objeto de una serie de estrategias inescapables cuyo resultado final será su anonadamiento.

6 Como todas las ideologías, las variantes de la ideología de la

victimización son formas de falsa conciencia. Aceptar el rol social de víctima, en cualquiera de sus múltiples formas, es renunciar incluso a crear la propia vida por uno mismo.

7 M. Foucault: «Crimes et châtimentes en urss et ailleurs», 1978, en Dits et écrits, Op. Cit., 1994.

8 F. W. Nietzsche: «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», en Antología. Barcelona: Península, 1988.

9 Debate introducido por la revista Esprit, en 1968.

10 M. Foucault: «Verdad y Poder», en Diálogo sobre el poder. Madrid: Alianza, 1981, p. 129.

11 M. Foucault: «Verdad y Poder», en Diálogo sobre el poder. Madrid: Alianza, 1981, p. 130.

12 M. Foucault: Historia de la sexualidad. México D.F.: Siglo Veintiuno, 1977.

13 En cada cultura existen distintas creencias, imágenes, valores y normas diáfanas sobre el dolor.

14 La propia imagen se construye a base de privaciones y esfuerzos, buscando un éxito rápido, que representa a un mundo fácil, acomodado y al alcance de todos. La aparición del sentimiento narcisista toma consistencia en nuestros días. Se identifica la figura, la apariencia externa, con el ser profundo.

15 La exclusión social de las personas con el cuerpo no grato y el rechazo al sobrepeso que ello comporta, se ve como el mayor riesgo para la salud y la correspondiente construcción social como figura marginal. Se ha convertido la conciencia del cuerpo en una finalidad en sí. El propio cuerpo es en sí mismo sujeto y, como tal, se sitúa en la esfera de la redención, incluso de la revolución estética, dietética y sanitaria. El narcisismo cumple una función que da lugar a un conjunto de normas para el cuerpo.

16 La reflexión sociológica ha sido menos corriente. Pero, hay que decir que la ausencia del cuerpo como tema particular de reflexión en la teoría social ha convivido con su presencia velada. La idea de

homo duplex (ser humano partido, escindido en cuerpo y mente) está presente tanto en la teoría social de Freud (deseo versus sociedad), como en la de Durkheim (deseo individual versus orden de consenso normativo), Weber (hábito y sentimiento versus razón) y Elias (desborde versus control emocional). Esta matriz de reflexión es definida como un «modelo dicotómico de necesidad versus orden», en el que el cuerpo ocupa el espacio de la necesidad.

17 Un ejemplo, el cuerpo de la Iglesia, la sangre de Cristo, el cuerpo político, como ha señalado Bryan Turner, en su libro El cuerpo y la sociedad, publicado por el Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

18 Esto ocurre tanto en la filosofía política tradicional, más académica y aséptica, cuanto en el decir de los gestores políticos y de los representantes de los partidos.

19 Esta representación, cuya génesis y evolución ha sido estudiada por el historiador alemán E. Kantorowicz, retoma los elementos fundamentales de la concepción cristiana del cuerpo místico y establece que, además de su cuerpo humano y perecedero, el monarca poseía un segundo cuerpo inmortal y de naturaleza divina que reagrupaba a la sociedad, de la misma manera que el cuerpo místico de Cristo representaba a la Iglesia y unía indivisiblemente a todos los cristianos. En el doble cuerpo del rey los diversos órdenes y estamentos que integraban la sociedad política quedaban orgánicamente vinculados entre sí mediante una jerarquía natural. El hecho de que la figura del monarca se desdoblara en un segundo cuerpo que determinaba la continuidad del reino de Dios sobre la tierra, se reflejaba en algunos de los atributos de este cuerpo imaginario. Entre ellos, la capacidad de hacer milagros que ha sido estudiada por M. Bloch en su libro Los reyes taumaturgos (México: fce, 1988).

20 En el siglo xv E. de La Boétie considera en una obra acerca del sometimiento voluntario de los hombres a la tiranía, que la servidumbre voluntaria podía ser entendida en términos de una identificación entre el Pueblo y el Tirano. Esta identificación se producía en el seno de un cuerpo imaginario a través del cual una sociedad desprovista de referencias cobraba sentido y coherencia internas. En esta perspectiva, la sujeción del Pueblo no se explicaba

como el producto de la dominación del Tirano sino como el resultado de una cadena de servidumbre que todos los hombres habían contribuido a construir, creyendo encontrar en la figura del hombre que concentraba el poder la identidad que habían perdido. Si bien la identidad así obtenida proporcionaba a la sociedad cohesión y representación de unidad, en sus orígenes se encontraba el desinterés de unos hombres por otros. El desconocimiento que prevalecía entre los miembros de la sociedad y la referencia esencial a la figura del tirano abría la posibilidad de que el poder que este ejercía en nombre del Pueblo al que encarnaba, pudiera imponerse por encima de la ley.

21 Simmel no pretende una reducción biológica de lo social, como si las pautas de las relaciones sociales estuvieran preinscritas y decididas en el cuerpo, sino que se limita a mostrar las posibilidades sociales que están contenidas en las características del cuerpo humano (G. Simmel: «Digresión sobre la sociología de los sentidos», en Sociología. Madrid: Revista de Occidente, 1977, pp. 676-695).

22 El Estado moderno, entendido en sentido sociopolítico como una asociación de dominación con carácter institucional, ha tratado, con éxito, de monopolizar dentro de un territorio la violencia física legítima como medio de dominación. Para cumplir el propósito de dominación institucional se han creado los «cuerpos de seguridad del Estado», cuya principal función ha sido —y es— el mantenimiento del orden público (político). Así, se ha fortalecido un modelo policial autoritario donde los intereses sociales quedan subordinados a los políticos.

23 M. Le Clère (1972) : La police. París: Presses Universitaires de France.

24 M. Foucault: «La ética del cuidado de sí mismo como práctica de la libertad», Obras escogidas, Volumen iii, p. 399.

25 M. Foucault: «Crimes et châtimentes en urss et ailleurs», 1978, en Dits et écrits. Op. Cit., 1994.

26 Es especialmente demostrativo de una nueva «conciencia» sobre el cuerpo, el hecho de que, durante el siglo xx, distintos trabajos etnológicos sobre otras sociedades, como los realizados por

Margaret Mead, Malinowski, Lévi Strauss, entre otros, provocaran curiosidad sobre los modos corporales propios de cada comunidad.

27 Es en los Manuscritos económico-filosóficos y en La ideología alemana, escritas en 1844 la primera, y en 1845, la segunda (esta en colaboración con Engels), pero que no fueron publicadas hasta 1932, donde se encuentran los principales análisis de la naturaleza de la alineación del ser humano. El extrañamiento del sujeto en el proceso de su objetivación había sido ya estudiado por Hegel, pero será a raíz de la crítica de la noción de alineación mantenida por Feuerbach como irá perfilando Marx su propia interpretación de la naturaleza de la alineación en el ser humano.

28 En el texto Vigilar y castigar, el poder forma parte de la existencia humana, ya que es necesario y está presente en cualquier manifestación humana: en las relaciones laborales, en el mundo de la ciencia, la lectura, el matrimonio, en el sexo, arte y discurso como tal. Las relaciones, como modelo de interpretación humana, reciben en ese texto el nombre de relaciones de poder.

29 El concepto de poder para Foucault no se queda en la distinción de «quienes lo tienen» y de los que «no lo tienen»; porque como él muy bien lo explica, el poder no es una propiedad, es decir, no es algo de la exclusividad de una persona o de un grupo determinado.

30 M. Foucault: Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión. (A. G. Camino, Trad.) Madrid: Siglo Veintiuno, 2005, p. 218.

31 Germán Cano: «El teatro de la verdad. Sujeto y Poder», en La impaciencia de la libertad. Jacobo Muñoz Veiga & Pablo López Álvarez (eds.). Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, p. 299.

32 Según Foucault, para analizar el poder debemos dejar de pensar que existe un poder absoluto. Hay que pensar que existen diversas relaciones de poder y diversos modos de ejercer el poder.

33 Dicha relación que se torna intrínseca en el pensamiento de Foucault, representa para este una de las tesis fundamentales de su concepción del poder.

34 Se clausuró la prensa opositora, se disolvieron los sindicatos y

apresaron a sus principales dirigentes, se intervino la universidad, se destituyó profesores, se encarceló a sus máximas autoridades, se prohibió toda actividad política y se puso fuera de ley a los partidos.

35 M. Foucault: La vida de los hombres infames. Madrid: La Piqueta, 1990, p. 198.

36 No sorprende el apoyo social, pues la cultura, la economía, la educación y la ley quedaron bajo el control del Estado en los diversos totalitarismos. El régimen nazi también intentó «coordinar» las iglesias alemanas y, aunque no lo logró completamente, ganó el apoyo de la mayoría de los clérigos católicos y protestantes. Asimismo, el fascismo y el nazismo lograron el apoyo de la mayor parte de las elites cultas y profesionales, que incluían a abogados, policías, docentes y médicos. En Alemania el nazismo obtuvo, incluso, el respaldo de la elite que ocupaba la función pública al cumplir con las promesas electorales de destruir el Tratado de Versalles, devolver a Alemania el estatus de gran potencia, sacarla de la depresión económica, recuperar las calles de los delincuentes y los subversivos, aplastar la amenaza comunista y crear oportunidades laborales para jóvenes profesionales.

37 H. Arendt se extiende en su obra cumbre Los orígenes del totalitarismo (1951. Trad. de Guillermo Solana. Madrid: Taurus, 1974. Traducción reeditada por Alianza Editorial, 2006, con prólogo de Salvador Giner) sobre la cuestión de cómo la sociedad aprueba y resiste la estrategias del poder totalitario.

38 G. O'Donnell: Modernización y Autoritarismo. México: Paidós, 1982.

39 Formulada como particular condición en la teoría del contrato social de Hobbes a Rousseau para justificar la dominación y su racionalidad política.

40 La ausencia de normas genera miedo y esta es un arma poderosa y oscura que le da poder a quienes saben controlarlo, manejarlo y administrarlo, sobre todo en tiempos de guerra y violencia excepcional.

41 F. Jameson: El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado. Barcelona: Paidós Ibérica, 1991.

42 A. Huyssen: Twilight Memories: Parking Time in a Culture of Amnesia. New Cork and London: Routledge, 1995, p. 253.

43 Aunque por la mecanización de esta en la modernidad, el enemigo ya no aparece en su individualidad singular como un cuerpo vulnerable, sino que se convierte en un objetivo a distancia al que se ataca como representante abstracto de un poder hostil. Pero el miedo sigue siendo una de sus principales armas.

44 Miedo, angustia, ansiedad, temor, terror, pánico, espanto, horror, son palabras que se refieren a vivencias desencadenadas por la percepción de un peligro cierto o impreciso, actual o probable en el futuro, que proviene tanto del mundo interno del sujeto como de su mundo circundante. La confianza en el futuro se socava.

45 La Operación Cóndor o Plan Cóndor, que se constituyó en una organización clandestina internacional para la práctica del terrorismo de Estado, fue establecido el 25 de noviembre de 1975 en una reunión realizada en Santiago de Chile entre Manuel Contreras, jefe de la dina (policía secreta chilena), y los líderes de los servicios de inteligencia militar de Argentina, Bolivia, Paraguay y Uruguay. Su plan siniestro consistía en instrumentar apresamientos, asesinatos y desapariciones forzadas de decenas de miles de opositores políticos, y fue posible debido a una red de dictaduras establecidas en el Cono Sur. El general Alfredo Stroessner llevaba ya una década en el poder en Paraguay —desde 1954— cuando los militares brasileños derrocaron al gobierno democrático y popular de João Goulart, en 1964. En Bolivia, después de una serie de golpes de Estado, se instaló en el Palacio Quemado una junta militar al mando del general Hugo Banzer Suárez, que dejó un reguero de muertos y heridos desde agosto de 1971. Durante su gobierno se inició el boom del narcotráfico, que se prolongó hasta la década de los ochenta, y se perpetró el asesinato de tres militares cuya imagen y popularidad se convirtió en un peligro dentro de las Fuerzas Armadas: Andrés Selich, Joaquín Zenteno Anaya y Juan José Torres. Más todavía, la osadía de Banzer, en plena guerra fría, le impulsó a declarar: Mientras en Europa se peleaba con la diplomacia, en Latinoamérica nosotros

poníamos los muertos. El 11 de septiembre de 1973, el general Augusto Pinochet, con el apoyo y las instrucciones de la cia, terminó con el experimento socialista de un gobierno elegido democráticamente, derrocando al presidente Salvador Allende, quien se suicidó en la Casa de la Moneda sitiada por disparos y bombardeos. Ese mismo año, coincidiendo con el plan general de ajustar el Cono Sur, donde crecían movimientos populares de envergadura, Juan María Bordaberry posesionó a una dictadura cívico-militar que, entre 1973 y 1985, asesinó, torturó, encarceló, secuestró y desapareció a los activistas de izquierda, bajo el argumento de lucha contra la subversión. El 24 de marzo de 1976, una junta militar, presidida por el general Jorge Rafael Videla, asaltó el poder en Argentina, país en el cual había comenzado a actuar la Alianza Anticomunista Argentina (Triple A) desde el 21 de noviembre de 1973, cuando Juan Domingo Perón todavía era presidente. La Triple A actuó, en una coordinación criminal, con la dictadura de Pinochet. Esto surgirá en las investigaciones sobre la Operación Colombo, un modelo de guerra sucia que actuó impunemente en 1975 (fuente: Víctor Montoya, «Testimonio y memoria histórica en Berlín», Rebelión, 16-01-2011, www.rebelion.org/).

46 La Inquisición fue instituida por el papa Lucio III en el Sínodo de Verona, Italia, en 1183. Desde entonces se excomulgó y castigó a quienes contravenían las leyes establecidas por el Estado y la Iglesia; muchas de las cuales no solo estaban destinadas a erradicar los grupos disidentes que el tribunal eclesiástico creía peligrosos, sino también a moralizar en grado extremo la conducta de la mujer.

47 Particularmente pertinente hacerse preguntas sobre la pertenencia o capacidad de disposición sin límites del cuerpo, para situarse ante temas como el aborto, la eutanasia, la criogenia, etc.

48 Desde el punto de vista legal la respuesta invalida la soberanía de la conciencia individual sobre el cuerpo. ¿Qué significado tiene el propio derecho a la vida, si el suicidio asistido está prohibido? ¿Puede la vida de su cuerpo realmente pertenecer al individuo, cuando la ley le impide elegir el acabar con ella?

49 M. Foucault: La volonté de savoir. París: Gallimard, 1976, p. 188.

50 Cf. J. Rajchman: M. Foucault, the Freedom of Philosophy (1985), trad. it. M. Foucault, La libertà della filosofia. Roma: Armando Editore, 1987, pp. 10-13, 135-136.

51 Cf. M. Foucault: Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979 (2004), trad. it. Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979). Milán: Feltrinelli, 2005, p. 33.

52 Cf. M. Foucault: Ibídem, p. 64.

53 Cf. M. Foucault: Ibídem, pp. 29, 34-36 e Ídem: Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978 (2004), trad. it. Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978). Milán: Feltrinelli, 2005, pp. 89, 253. Exponiendo el proyecto de la «gubernamentalidad (gouvernementalité)», el filósofo francés precisa que con esta palabra entiende tres cosas: 1) el complejo de instituciones, procedimientos, análisis y tácticas que permiten el ejercicio de esta forma de poder, el gobierno, que tiene por objetivo la población, por forma principal de saber la economía política, por instrumentos técnicos esenciales los dispositivos de seguridad; 2) la tendencia hacia la preminencia en Occidente de este tipo de poder sobre todos los otros; 3) el resultado del proceso a través del cual el Estado de justicia del Medievo se convierte, en los siglos xv y xvi, en Estado administrativo, se ha encontrado poco a poco gubernamentalizado; cf. M. Foucault: Sicurezza, territorio, popolazione, Op. Cit., p. 88. En relación a diversos temas correlativos al análisis de la biopolítica, llevado a cabo por Foucault en este curso y el que tiene como título, Nascita della biopolitica, ver los ensayos contenidos en S. Chignola (a cura di): Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Foucault, M., al Collège de France (1977-1979). Verona: Ombre Corte, 2006.

54 En el interior de la reflexión foucaultiana se perfilan, y a veces se confrontan, paradigmas diferentes de libertad, como la transgresión, la autopoiesis radical, la pérdida de sí y la estilización de la propia existencia. Para un análisis del tema, me permito remitir al lector a V. Sorrentino: Il pensiero politico di Foucault. Roma: Meltemi, 2008, pp. 181-213.

55 Cf. M. Foucault: «On the genealogy of ethics. An Overview of Work in Progress» (entrevista del 1983), trad. it. «Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress», en H. L. Dreyfus, P. Rabinow: La ricerca di M. Foucault. Analitica della verità e storia del presente. Florencia: Ponte alle Grazie, 1989, p. 260.

56 Cf. M. Foucault: Nascita della biopolitica. Op. Cit., p. 33.

57 Cf. M. Senellart: «Nota», en M. Foucault, Nascita della biopolitica. Op. Cit., p. 285.

58 Cf. M. Foucault: Ibídem, pp. 18-32, 262-265.

59 Cf. M. Foucault. Ibídem, p. 27.

60 Cf. M. Foucault: Ibídem, p. 24.

61 Cf. M. Foucault: Ibídem, pp. 257-258. A propósito de la relación entre estas dos formas de racionalidad, cfr. M. Senellart: «M. Foucault: gouvernementalité et raison d'État» (1993), trad. it. «M. Foucault: governamentalità e ragion di Stato». Bollettino dell'Archivio della Ragion di Stato, 2, 1994, pp. 37-73.

62 Cf. M. Foucault: Nascita della biopolitica. Op. Cit., pp. 233, 262 y Sicurezza, territorio, popolazione, Op. Cit., pp. 246-249, 257. La policía y el conjunto de medios necesarios para hacer crecer desde el interior la fuerza del Estado, manteniendo el buen orden (cf. Foucault: Ibídem, pp. 81, 184 y ss., 205 y ss., 224 y ss., 266-267 e Ídem: «Omnes et singulatim: Toward a Criticism of Political Reason» [1981], trad. it. «Omnes et singulatim. Verso una critica della ragion politica», Biopolitica e liberalismo. Milán: Medusa, 2001, pp. 131-143). Foucault recupera el significado que el término policía tuvo desde finales del siglo xvii hasta el sgilo xviii: «hablar de policía quería decir entonces hablar de las técnicas específicas a través de las cuales un gobierno, en el interior del marco del Estado, se encontraba en situación de regir al pueblo en cuanto constituido por individuos significativamente útiles para el mundo» (Ídem: «The Political Technology of Individuals» [1982], trad. it. «La tecnologia politica degli individui», en L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton [a cura di]: Tecnologie del sé. Un seminario con M. Foucault. Turín: Bollati Boringhieri, 1992, p. 144). A propósito del cambio de

significado de la palabra, cf. Idem, Sicurezza, territorio, popolazione, Op. Cit., pp. 225-226.

63 Cf. M. Foucault: Ibídem, pp. 50-58.

64 Cf. M. Foucault: Nascita della biopolitica. Op. Cit., pp. 64-70. Sobre este punto, cfr. S. Chignola: «L'impossibile del sovrano. Governamentalità e liberismo in M. Foucault», en Ídem (a cura di): Governare la vita, Op. Cit., pp. 57-65.

65 Cf. M. Foucault: Sicurezza, territorio, popolazione, Op. Cit., p. 48.

66 M. Foucault: Histoire de la sexualité 1. La Volonté de savoir (1976), trad. it. La volontà di sapere. Milán: Feltrinelli, 1991, p. 126.

67 Para un análisis del tema de la «vida» en los escritos foucaultianos, cfr. A. Cutro: M. Foucault, tecnica e vita. Bio-politica e filosofia del bios. Nápoles: Bibliopolis, 2004.

68 Cf. M. Foucault: La volontà di sapere. Op. Cit., p. 123.

69 Cf. M. Foucault: Il faut défendre la societé. Cours au Collège de France 1975-1976 (1997), trad. it. Bisogna difendere la società. Milán: Feltrinelli, 1998, pp. 207-214; Ídem: Nascita della biopolitica. Op. Cit., pp. 32-33, 63-72 e Ídem: Sicurezza, territorio, popolazione. Op. Cit., pp. 16-21, 58-66. A propósito de la noción de población, entendida como sujeto-objeto colectivo constituido por «un complejo de individuos profundamente, esencialmente, biológicamente ligados a la materialidad en la cual existen», cf. M. Foucault: Ibídem, pp. 30, 59-69.

70 Cf. M. Foucault: «The Subject and the Power, Afterword» (1982), trad. it. «Il soggetto e il potere», en H. L. Foucault, P. Foucault: La ricerca di M. Foucault. Op. Cit., p. 243; «la característica principal de nuestra racionalidad moderna no está representada por el nacimiento del Estado, el más frío de todos los monstruos, ni la aparición del individuo burgués. Por el contrario, diría que está representada por el esfuerzo constante de integrar a los individuos en la totalidad política. Pienso que reside en el hecho de que la

integración de los individuos en una comunidad o en una totalidad, resulta de una correlación constante entre la individualización siempre creciente y el reforzamiento de aquella totalidad» («La tecnologia politica degli individui». Op. Cit., p. 153). Esto es posible porque el Estado integra en una nueva forma política y transforma una vieja técnica de poder, el «poder pastoral», presente ya en las sociedades antiguas como Egipto, Asiria o Judea, e introducido en Occidente por el cristianismo; cf., por ejemplo, M. Foucault: «Gendai no Kenryoku wo tou» (1978), trad. it. «La filosofia analitica della politica», en Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica. Milán: Feltrinelli, 1998, pp. 110-113; Ídem: «Omnes et singulatim». Op. Cit., pp. 111-127 e Ídem: Sicurezza, territorio, popolazione. Op. Cit., pp. 99-173. Charles Taylor observa que Foucault, lejos de explicar el surgimiento de las modernas tecnologías de control en términos de la identidad moderna del hombre, en tanto que individuo, explica la moderna noción de individualidad como uno de los productos de tales tecnologías (cf. «Foucault on Freedom and Truth» [1984], Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers ii. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 158).

71 Cf. M. Foucault : La volontà di sapere. Op. Cit., pp. 124-125 e Ídem: Surveiller et punir: naissance de la prison (1975), trad. it. Sorvegliare e punire. Nascita della prigione. Turín: Einaudi, 1976, pp. 238-241. Hablando de la medicalización, Foucault afirma que con el capitalismo no se ha pasado de una medicina colectiva a una medicina privada; por el contrario, el capitalismo, entre finales del xviii e inicio del xix, ha sobre todo socializado el cuerpo, en función de la fuerza productiva: «para la sociedad capitalista es lo bio-político lo que se convierte en importante por encima de todo, lo biológico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad bio-política; la medicina es una estrategia de la biopolítica» («El nacimiento de la medicina social» [conferencia de 1974], trad. it. «La nascita della medicina sociale», Archivio Foucault 3. Op. Cit., p. 222. Para un examen crítico de la relación entre economía y bio-poder en Foucault, cf. L. Bazzicalupo: Il governo delle vite. Biopolitica ed economia. Roma-Bari: Laterza, 2006, pp. 33-56.

72 M. Foucault: Sicurezza, territorio, popolazione. Op. Cit., p. 257.

73 M. Foucault: Ibídem, p. 48.

74 Cf. M. Foucault: Nascita della biopolitica. Op. Cit., pp. 39-40.

75 Cf. M. Foucault: Ibídem, p. 198.

76 M. Foucault: Sorvegliare e punire. Op. Cit., p. 242; cfr, también, Foucault: Ibídem, p. 243.

77 El principio de libertad requiere la «libertad de proyectar nuestra vida según nuestra forma de ser; libertad de hacer aquello que nos gusta, asumiendo todas las consecuencias que de ello pudieran derivarse, sin que nos sea impedido por otros hacer lo que queremos, siempre y cuando esto no les cause daño, incluso si nuestra conducta puede parecerles dislocada, perversa o errada. [...] Cada individuo es el verdadero custodio de su propia salud, ya sea esta corporal, mental o espiritual» (J. Stuart Mill: On Liberty [1869, 4a ed.; 1a ed. 1859], trad. it. Sulla libertà. Milán: Bompiani, 2000, pp. 62-63).

78 Cf. M. Foucault: Sicurezza, territorio, popolazione. Op. Cit., p. 257.

79 Cf. M. Foucault: Nascita della biopolitica. Op. Cit., pp. 49-50.

80 Cf. M. Foucault: Ibídem, p. 20.

81 Cf. M. Foucault: «Qu'est-ce que la critique?» (conferencia de 1978), trad. it. Illuminismo e critica. Roma: Donzelli, 1997, pp. 38-39. La actitud crítica es «el arte de no ser gobernados, o si se prefiere, el arte de no ser gobernados de este modo y a este precio (...) el arte de no ser excesivamente gobernados» (Foucault: Ibídem, pp. 37-38; cf. Foucault: Ibídem, pp. 34-36, 40-41, 45).

82 Cf., por ejemplo, G. De Ruggiero: Storia del liberalismo europeo. Roma-Bari: Laterza, 2003 (1.ª ed. 1925) y N. Bobbio: L'età dei diritti. Turín: Einaudi, 1997 (1.ª ed. 1990).

83 Cf. N. Bobbio: «L'età dei diritti» (1989), L'età dei diritti. Op. Cit., pp. 55-61 e Ídem: «La Rivoluzione francese e i diritti dell'uomo» (1988), L'età dei diritti. Op. Cit., pp. 113-115.

84 Cf. H. Arendt: On Revolution (1963), trad. it. Sulla rivoluzione. Milán: Comunità, 1983, pp. 38-39 y G. De Ruggiero: Storia del liberalismo europeo. Op. Cit., pp. 75-76.

85 Cf. G. De Ruggiero: Ibídem, p. 76.

86 Ver sobre todo K. Marx: «Die Klassenkämpfe in Franchreich» (1850), trad. it. «Le lotte di classe in Francia», Rivoluzione e reazione in Francia. Turín: Einaudi, 1976, pp. 5-167 e Ídem: «Der Achtzehnte Brumaire des Luis Napoleon» (1852), trad. it. «Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte», Rivoluzione e reazione in Francia. Op. Cit., pp. 171-318.

87 Cf. M. Foucault: Nascita della biopolitica. Op. Cit., pp. 66, 69 e Ídem: Colloqui con Foucault (entrevista del 1978). Roma: Castelvecchi, 1999, p. 119.

88 Cf. M. Foucault: Nascita della biopolitica. Op. Cit., p. 66.

89 Cf. M. Foucault: Ibídem, p. 70.

90 Cf. M. Crozier, S. P. Huntington, J. Watanuki: The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission (1975), trad. it. La crisi della democrazia. Rapporto alla Commissione trilaterale. Milán: Franco Angeli, 1977, pp. 21-25, 110, 146-148.

91 M. Foucault: «Face aux gouvernements, les droits de l'homme» (1984), Dits et écrits. París: Gallimard, 1994, vol. iv, p. 707.

92 Cf. M. Foucault: «Lettre ouverte à Mehdi Bazargan» (1979), trad. it. «Lettera aperta a Mehdi Bazargan», Taccuino persiano. Milán: Guerini e Associati, 1998, p. 69.

93 M. Foucault: «Inutile de se soulever?» (1979), trad. it. «Sollevarsi è inutile6?», Archivio Foucault 3. Op. Cit., p. 135.

94 M. Foucault: «Face aux gouvernements, les droits de l'homme». Op. Cit., p. 708.

95 M. Foucault: «Truth, Power, Self» (entrevista de 1982), trad. it. «Verità, potere, sé. Entrevista a M. Foucault», Tecnologie del sé. Op.

Cit., p. 9. En otra parte, el filósofo francés precisa que la teoría y la política de los derechos humanos no deben reintroducir un pensamiento dominante; incluso el leninismo, en efecto, se ha presentado como una política de los derechos humanos (cf. «M. Foucault: « L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée»» [entrevista del 1982], en Dits et écrits. Op. Cit., vol. iv, p. 349).

96 Cf. M. Foucault: «Polemics, Politics and Problematizations» (entrevista de 1984), trad. it. «Polemica, politica e problematizzazioni», en Archivio Foucault 3. Op. Cit., p. 243.

97 El arte de la existencia, como señala Hans-Martin Schönherr-Mann, implica un cierto poder sobre sí y no es reductible al autocontrol requerido por la adecuación a los códigos morales dominantes (cf. Der Übermensch als Lebenskünstlerin. Nietzsche, Foucault und die Ethik. Berlín: Matthes & Seitz, 2009, pp. 116-117, 140-141).

98 M. Foucault: «Sulla genealogia dell'etica». Op. Cit., p. 259.

99 «La búsqueda de estilos de existencia profundamente diferentes el uno del otro, me parece uno de los puntos a través de los cuales la investigación contemporánea ha llegado a introducirse, entonces, en el interior de los grupos particulares. La búsqueda de una forma de moral que fuese aceptable para todos —en el sentido de que todos debieran someterse a ella— me parece catastrófica» (Archivio Foucault 3. Op. Cit., p. 272). A la luz de tal paradigma de libertad, resulta evidente la importancia de la ética antigua, que atribuye un lugar central a las artes existenciales, pero se ponen en evidencia todas sus limitaciones. Esta, en efecto, a juicio de Foucault, resulta contradictoria, desde el momento en que es caracterizada, por un lado, por la búsqueda de un estilo de existencia y, por otro, por la tendencia —que se encuentra en particular en la época helenística e imperial— a convertirlo en algo común a todos (cf. M. Foucault: Ibídem, p. 264). En otros términos, la ética griega «estaba ligada a una sociedad esencialmente viril, que preveía un lugar para los esclavos, en la cual las mujeres eran personas socialmente inferiores, cuyo placer no tenía importancia, cuya vida sexual debía ser orientada hacia su condición de mujeres y determinada por ella» («Sulla genealogia dell'etica». Op. Cit., p. 260; cf. también Foucault:

Ibídem, p. 259).

100 Cf. M. Foucault: «Une esthétique de l'existence» (entrevista de 1984), trad. it. «Un'estetica dell'esistenza», Biopolitica e liberalismo. Op. Cit., pp. 210-211.

101 Cf. M. Foucault: «Sulla genealogia dell'etica». Op. Cit., pp. 264-265, 273-274, 279 e Ídem: «What is Enligthenment?» (1984), trad. it. «Che cos'è l'Illuminismo?», Archivio Foucault 3. Op. Cit., pp. 223-225, 229.

102 Cf. M. Foucault: Ibídem.

103 M. Foucault: Sicurezza, territorio, popolazione. Op. Cit., p. 51.

104 Cf. M. Foucault: Ibídem.

105 M. Foucault: Ibídem, pp. 55-56.

106 Cf. M. Foucault: Nascita della biopolitica. Op. Cit., pp. 51-55.

107 M. Foucault: Sicurezza, territorio, popolazione. Op. Cit., p. 47.

108 L. Bazzicalupo: Biopolitica. Una mappa concettuale. Roma: Carocci, 2010, p. 54; cf. también Ídem: Ibídem, p. 53.

109 Cf. L. Bazzicalupo: Ibídem, pp. 54-55.

110 «No es necesario leer aquí el proceso en términos de sustitución de una sociedad de soberanía por otra de disciplina, a su vez reemplazada por una sociedad, podríamos decir, de gobierno» (M. Foucault: Sicurezza, territorio, popolazione. Op. Cit., p. 87); cf. también Ídem: Ibídem, pp. 86-88 y Bisogna difendere la società. Op. Cit., pp. 41, 215.

111 Cf. M. Foucault: «Structuralism and Post-Structuralism» (entrevista de 1983), trad. it. «Strutturalismo e post-strutturalismo», Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984. Turín: Einaudi, 2001, p. 325; Ídem: «Politics and Ethics: An Interview» (entrevista de 1983), trad. it. «Politica ed etica», Biopolitica e liberalismo. Op. Cit., p. 203 e Ídem: Colloqui con Foucault. Op. Cit., pp. 117, 121-123.

112 Cf. M. Foucault: «Omnes et singulatim». Op. Cit., pp. 130, 143.

113 Cf. M. Foucault: Bisogna difendere la società, p. 218.

114 Cf. M. Foucault: Sicurezza, territorio, popolazione. Op. Cit., p. 88.

115 Cf. M. Foucault: «La société disciplinaire en crise» (conferencia de 1978), Dits et écrits. Op. Cit., vol. iii, pp. 532-533.

116 Cf. M. Foucault: Ibídem, p. 533.

117 M. Foucault: «Pouvoir et corps» (entrevista de 1975), trad. it. «Potere e corpo», Il discorso, la storia, la verità. Op. Cit., p. 151.

118 Subre el tema cf., por ejemplo, K. D. Haggerty, M. Samatas (a cura di): Surveillance and Democracy. Abingdon: Routledge-Cavendish, 2010.

119 Cf. D. Fernández Agis: Michel Foucault, ética y política de la corporeidad. Tenerife: Ediciones Idea, 2007, p. 170.

120 M. Foucault: Nascita della biopolitica. Op. Cit., p. 265.

121 Cf. M. Foucault: Ibídem. pp. 64-66.

122 Sobre este punto, cf. V. Foucault: Il pensiero politico di Foucault. Op. Cit., pp. 215-253.

123 Cf. M. Foucault: «Sulla genealogia dell'etica». Op. Cit., p. 264.

124 M. Foucault: La volontà di sapere. Op. Cit., pp. 128-129.

125 Cf. M. Foucault: «Potere e corpo». Op. Cit., pp. 150-151.

126 M. Foucault: «Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and Politics of Identity» (entrevista de 1982), trad. it. «M. Foucault, un'entrevista: il sesso, il potere e la politica dell'identità», Archivio Foucault 3. Op. Cit., p. 301.

127 Cf. M. Foucault: «Il soggetto e il potere». Op. Cit., p. 240.

128 En relación a la problemática relación entre el poder de la vida

y el poder sobre la vida en Foucault, cf. R. Esposito: Bíos. Biopolitica e filosofia. Turín: Einaudi, 2004, pp. 25-39.

129 Sobre la correlación entre biopolítica y vida, entendida «nuda vida», en una perspectiva distinta de la que he intentado argumentar, cf. G. Agamben: Homo sacer. Il potere e la nuda vita. Turín: Einaudi, 1995.

130 Cf. L. Bazzicalupo: «Ambivalenze della biopolitica», en L. Bazzicalupo, R. Esposito (a cura di): Politica della vita. Sovranità, biopotere, diritti. Roma-Bari: Laterza, 2003, pp. 142-143 e Ídem: Biopolitica. Op. Cit., p. 126.

131 Cf. M. Foucault: Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs (1984), trad. it. L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2. Milán: Feltrinelli, 1998, p. 16.

132 Cf. M. Foucault: «Un'estetica dell'esistenza». Op. Cit., pp. 210-211; Ídem: «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté» (1984), trad. it. «L'etica della cura di sé come pratica della libertà», Archivio Foucault 3. Op. Cit., p. 284 e Ídem: «M. Foucault, un'entrevista: il sesso...». Op. Cit., p. 300.

133 M. Foucault: Sicurezza, territorio, popolazione. Op. Cit., p. 29.

134 M. Foucault: Bisogna difendere la società. Op. Cit., p. 212.

135 Cf. M. Foucault: «Crisis de un modelo en la medicina?» (1974), trad. it. «Crisi della medicina o crisi dell'antimedicina?», Archivio Foucault 2. 1971-1977. Poteri, saperi, strategie. Milán: Feltrinelli, 1997, pp. 210-214.

136 Cf. M. Foucault: Bisogna difendere la società. Op. Cit., p. 210.

137 Cf. M. Foucault: «Un système fini face à une demande infinie» (entrevista de 1983), trad. it. «Un sistema finito di fronte a una domanda infinita», Archivio Foucault 3. Op. Cit., p. 201.

138 Cf. M. Foucault: Bisogna difendere la società. Op. Cit., pp. 210-211.

139 Cf. M. Foucault: «Un sistema finito...». Op. Cit., p. 200.

140 Cf. M. Foucault: Nascita della biopolitica. Op. Cit., p. 70. En relación a la relación entre bipolítica, medicalización y Welfare, cf. Ídem: Bisogna difendere la società. Op. Cit., pp. 210-211.

141 Cf. M. Foucault: «Un sistema finito...». Op. Cit., pp. 186-190.

142 M. Foucault: Ibídem, p. 198.

143 Cf. M. Foucault: «L'etica della cura di sé...». Op. Cit., pp. 274-276.

144 Cf. M. Foucault: «M. Foucault, un'entrevista: il sesso...». Op. Cit., p. 296.

145 Cf. M. Foucault: «Potere e corpo». Op. Cit., pp. 150-151.

146 M. Foucault: Defender la sociedad. Curso en el Collége de France (1975-1976). México: fce, 2000, p. 217.

147 Ibídem, p. 219.

148 Ibídem, p. 220.

149 En una sociedad que ya no tiene derecho de dar la muerte sino que interviene para hacer vivir, sobre la manera de vivir y el cómo de la vida, el racismo es la única manera de hacer aceptable la muerte. En semejante poder, un poder que controla los accidentes, los riesgos, las deficiencias de la masa viviente para asegurarle un equilibrio global con respecto a sus peligros internos, el racismo es la única manera de ejercer el antiguo poder soberano de matar. Ibídem, p. 231 y ss. Así es como en esta nueva economía del poder el poder de muerte no va a desaparecer, sino todo lo contrario, llega a sus propios límites, pero como complemento del biopoder. Pero el racismo que traduce en la nueva economía la función de muerte es un racismo bastante peculiar, pues no es simplemente odio o desprecio sino un racismo que significa que el fortalecimiento biológico de la propia raza implica la eliminación de la raza rival como condición para el fortalecimiento de la propia. Es aquí donde, a juicio de Foucault, hay que ubicar al nazismo ya que, según él, fue el Estado nazi el que desarrolló de forma paroxística las dos tecnologías de poder y al mismo tiempo desencadenó totalmente el

viejo poder soberano de muerte.

150 D. Alesio: «La biopolítica foucaultiana: desde el discurso de la guerra hacia la grilla de la gubernamentalidad» en A Parte Rei. Revista de filosofía, núm. 60, noviembre 2008, p. 6. Véase también C. Serratore: «La violencia y la vida» en Red de investigadores de biopolítica cl, septiembre de 2009.

151 Al hacer la genealogía del liberalismo en tanto razón gubernamental, Foucault nos dice que para las sociedades griegas y romanas era impensable algo así como «un gobierno de los hombres», fue en la sociedad hebraica más bien donde, a juicio de Foucault, esta máxima adquiere toda su amplitud, pasando después al mundo cristiano y de ahí se metamorfosea durante los siglos xv y xvi en gobierno de los niños, de la familia, etc., hasta llegar en el siglo xvii a la razón de Estado como regulación de la conducta de los hombres.

152 M. Foucault: Defender... Op. Cit., p. 225.

153 M. Foucault: La voluntad de saber. México: Siglo XXI, 2002, p. 168.

154 Cfr. Ibídem, p. 170.

155 Otros campos van a estar constituidos por el tratamiento profesional del ambiente y por todo el campo de la seguridad social. Cfr. M. Foucault: Genealogía del racismo. Buenos Aires: Caronte ensayos, 1996, p. 195 y ss. En este texto, además, hay toda una serie de puntualizaciones muy oportunas para entender la manera en que aparecen las regulaciones biopolíticas poblacionales para ayudar a la vieja mecánica disciplinaria del cuerpo a la que se le escapaban muchas cosas, por abajo y por arriba, a nivel de los individuos y a nivel de la masa, en su afán de control. Cfr. Ibídem, p. 201 y ss.

156 M. Foucault: Nacimiento de la biopolítica. Madrid: Ediciones Akal, 2009, p. 13 y ss.

157 Ibídem, p. 81 y ss.

158 En la medida en que Foucault no se ocupa directamente de las prácticas gubernamentales que realmente se pusieron en marcha sino de las ideas directrices y motrices de las cuales nació, la biopolítica entendida como relación entre gobierno-población-«economía política» supone a esta ultima como una dinámica de las fuerzas que funda una nueva relación entre ontología y política. Se trata de una «economía política de las fuerzas», a la vez muy próxima y muy lejana de los economistas clásicos y de Marx. Muy próxima del punto de vista de Marx, ya que el problema de la coordinación y del mando de las relaciones de los hombres en tanto vivientes y de los hombres con las cosas, con el objeto de extraer más fuerza, no es un simple problema económico, sino ontológico. Muy lejana porque Foucault reprocha a Marx reducir las relaciones entre fuerzas a relaciones entre capital y trabajo, haciendo de esas relaciones simétricas y binarias el origen de toda dinámica social y de todas las relaciones de poder. Su «economía política» gobierna, en cambio, «todo un campo material complejo en el que entran en juego los recursos naturales, los productos del trabajo, su circulación, la amplitud del comercio, pero también la disposición de las ciudades y carreteras, las condiciones de vida (hábitat, alimentación, etc.), el número de habitantes, su longevidad, su vigor y su actitud para con el trabajo». Véase la nota 16 para una mejor idea de a qué se refiere Foucault con «economía política». Véase también Maurizio Lazzarato: «Biopolitique/Bioéconomie» (traduc. Eréndira Reyes), en Multitudes, n.°22, 2005, para una defensa de esta concepción foucaultiana.

159 Solo abordaremos aquí el análisis del neoliberalismo alemán, porque resulta suficiente para mostrar el estatuto y alcance que Foucault pretendía otorgar al concepto de biopolítica; el otro objeto del análisis, la «teoría del desarrollo humano», de la otra versión del neoliberalismo, la norteamericana, se dejará de lado.

160 Una forma de gobierno que para Foucault no fue una mera doctrina económica sino una determinada forma de organización de la producción y los circuitos comerciales, una reglamentación de la vida de los súbditos, de su actividad económica, de su producción, del precio al cual van a vender su mercancía y el precio al cual van a comprarse de acuerdo con el principio de que el Estado debe

enriquecerse en primer lugar mediante la acumulación monetaria para fortalecer el crecimiento de la población. Cfr. M. Foucault: Nacimiento... Op. Cit., p. 18.

161 Limitación intrínseca caracterizada por ser a) una limitación de hecho, antes que de derecho y por más que se inscriba eventualmente en reglas de derecho, b) por unos principios uniformes, que no toman la forma de consejos de prudencia ni tienen su origen en la voluntad de los sujetos ni en la voluntad divina, sino en los objetivos del gobierno. Por esto, la limitación intrínseca se presenta muchas veces como el medio fundamental para alcanzar dichos objetivos. c) En tercer lugar, esta limitación de hecho que se plantea en función misma de la práctica gubernamental va a establecer una distinción entre lo que es preciso hacer y lo que conviene no hacer, entre las operaciones que pueden hacerse y las que no pueden hacerse; división que se establecerá en el dominio mismo de la práctica gubernamental, antes que en la práctica de los sujetos. d) Finalmente, dicha división, no de los sujetos, sino de las cosas por hacer, dicha limitación interna no será decidida por los que gobiernan, pero tampoco por los gobernados, obedece en realidad, dice Foucault, a toda una transformación de conjunto de la sociedad. Cfr. Ibídem, p. 26 y ss. Vemos aquí cómo el pensador francés entiende por «economía política», en definitiva, tanto los análisis estrictos sobre la producción y circulación de riquezas, los métodos de gobierno dispuestos para asegurar la prosperidad de una nación como la reflexión general sobre la organización, distribución y limitación de los poderes en la sociedad.

162 Ibídem, pp. 34 y ss.

163 Razón de Estado y «economía política»: conexión entre ambas, dice Foucault, que no quiere decir que la segunda propuso e impuso determinada forma de gobierno ni que los hombres de Estado se iniciaron en la ciencia de la economía política o que empezaron a escuchar a los economistas. Lo que Foucault señala es que el mercado se convierte en un ámbito y en un mecanismo de formación de verdad, y entonces se reconoce que en vez de seguir saturando ese lugar de una reglamentación gubernamental indefinida hay que dejarlo actuar con la menor cantidad posible de

intervenciones para que pueda decir su verdad y proponerla como regla y norma a la práctica gubernamental.

Hasta entonces, tal como funcionó en el Medioevo y en los siglos xvi y xvii, el mercado era esencialmente un lugar de justicia y jurisdicción, por lo menos a nivel teórico, en varios sentidos: sobreinvestido por una reglamentación proliferante y estricta acerca de los objetos que debían llevarse a los mercados, al tipo de fabricación de esos objetos, a los procesos mismos de venta y los precios —se estimaba que el precio de venta debía ser justo (esto es, un precio que debía estar en una relación determinada con el trabajo realizado, con las necesidades de los comerciantes y con las posibilidades y necesidades de los consumidores) para asegurar que al menos algunos pobres pudieran comprar cosas al igual que los más ricos—. Por otro parte, lo que debía asegurarse también a través de la reglamentación del mercado no era la verdad de los precios, sino la ausencia de fraudes.

Ahora bien, en este aspecto se produjo un cambio sustancial; a mediados del siglo xviii se hizo evidente que el mercado ya no debía ser un lugar de jurisdicción y se vio entonces como algo que obedecía a mecanismos naturales y espontáneos que no se debían modificar ni desnaturalizar y se vio, por otra parte, que cuando se deja actuar a estos mecanismos naturales, ellos mismos ponen en evidencia el precio «natural» o verdadero, «precio justo» que deja de tener las connotaciones de justicia de antaño. El mercado se convierte entonces en un lugar de veridicción, de verificación y falsificación, de la práctica gubernamental, que puede revelar un patrón de verdad en base al cual se calificará a estas como erróneas o correctas. Ibídem, pp. 39 y ss.

164 Esta va a ser la cuestión central del derecho tanto en el radicalismo jurídico francés como en el radical utilitarismo ingles. Cfr., Ibídem, pp. 250 y ss.

165 El liberalismo, dice Foucault, no es el sistema que acepta la libertad como si esta fuera un dato previo, es lo que se propone fabricar y suscitar a cada instante con todo el conjunto de coacciones, desde luego para poder gobernar. Cfr., Ibídem, p. 74 y ss. El principio de cálculo de ese costo de producción de libertad va a ser lo que llamamos seguridad: proteger el interés individual del

interés colectivo, proteger que la libertad de comercio no ponga en peligro a las empresas y hacer que la libertad de los trabajadores no ponga en peligro la producción, que los accidentes individuales, la vejez y demás no sean un peligro para la sociedad, etc. La seguridad se convierte, pues, en el acicate de la economía de poder propia del liberalismo.

166 Ibídem, pp. 86 y ss.

167 Ibídem, pp. 107 y ss.

168 Y a esto, dice Foucault, se sumaron todas las fuerzas políticas, incluso la socialdemocracia, que poco a poco fue renunciando a las ideas marxistas de socialización de los medios de producción. Cfr., Ibídem, pp. 129 y ss; pp. 167 y ss.

169 Ya no se trata de asegurar mediante la acción gubernamental el intercambio sino la competencia, definida ya no como un dato natural dado, sino como la forma organizadora principal del mercado y que es, en realidad, un juego formal entre desigualdades y no un juego natural entre individuos, apetitos, instintos y comportamientos que haya que respetar como pensaba el liberalismo clásico.

170 Comúnmente, se entiende el neoliberalismo como el establecimiento en la sociedad de relaciones estrictamente mercantiles, como la reactivación de teorías económicas anquilosadas y como la intervención minuciosa del Estado en la economía, pero en realidad, como nos muestra Foucault, es algo distinto. El neoliberalismo no intenta disponer dentro de una sociedad dada un espacio de libertad que sería el del mercado, sino intenta ajustar el ejercicio global del poder político a los principios de una economía de mercado. Sí, se trata de una política activa y extremadamente vigilante, como la crítica más extendida ha puesto de relieve, pero esta es sustancialmente diferente a la política liberal clásica de no intervenir las cosas donde no sea preciso, de dejar hacer, pues para el neoliberalismo el problema es cómo tocarlas. Por ejemplo, en el caso de los monopolios, que hasta entonces se consideraban como una especie de fenómenos desventajosos e indeseables que se formaban de forma natural si se dejaba al mercado actuar por sí mismo (por lo que para esta manera

de ver las cosas la intervención estatal estaba más justificada que nunca), los neoliberales van a cambiar la perspectiva de nueva cuenta y logran establecer como una especie de presupuesto que el monopolio en realidad es un fenómeno arcaico, que no es una consecuencia natural de la economía de competencia y que en realidad se forma por efecto de la intervención estatal antes que por el propio despliegue de los procesos económicos. Y entonces lo que van a decir es que si se le deja actuar a la economía del mercado por sí misma esta crea las propias condiciones que impiden la formación monopólica. La no intervención en este nivel es necesaria, pero con la salvedad de que es menester establecer un marco institucional que impida a poderes individuales o públicos intervenir. Y de tal modo encontramos en Alemania, dice Foucault, todo un marco institucional antimonopolio cuyo objetivo, por supuesto, no es intervenir en el campo económico para impedir a la economía misma producir el monopolio, su objetivo es impedir que elementos externos intervengan y generen fenómenos monopolísticos. Cfr., Ibídem, pp. 42 y ss.

171 Ibídem, pp. 147 y ss.

172 Ibídem, pp. 149 y ss.

173 Foucault pone como ejemplo el caso de la agricultura europea tradicional, que todavía hacia 1952 no estaba integrada a la economía de mercado por las medidas aduaneras proteccionistas. En este caso, el gobierno neoliberal no intervino sobre los precios sino sobre el marco: sobre la población agrícola que había que reducir mediante migraciones forzadas, sobre el plano de las técnicas agrícolas y la formación de los agricultores que les permitieron modificar sus técnicas tradicionales, sobre el régimen jurídico de alquiler de tierras, de la herencia, explotaciones, sobre todas estas condiciones sociales que hacen posible funcionar a la agricultura como un mercado.

174 Esta redefinición y transformación institucional tendrá, a juicio de Foucault, en el Estado de derecho o «imperio de la ley» uno de sus principales instrumentos. Se trata, por ejemplo, de que la juridización estatal sirva de condición de posibilidad a la lógica de la empresa.

175 Véase para la primera crítica M. Donnelly: «Sobre los diversos usos de la noción de biopoder», en E. Balbier, G. Deleuze (y otros): M. Foucault, filósofo. Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 193-197. Y para la segunda y tercera: J. Moreno Pestaña: «Gubernamentalidad, biopolítica, neoliberalismo: Foucault en situación», en S. Arribas, G. Cano y J. Ugarte (coordinadores): Hacer vivir dejar morir. Biopolítica y capitalismo. Madrid: csic-La Catarata, 2010, pp. 85-108. A juicio de este autor, el texto de Foucault se mueve en una sutil administración de la frontera entre el análisis y las evaluaciones positivas de la gobernalidad neoliberal que emergía durante los años setenta.

176 Cf. M. Foucault: Nacimiento... Op. Cit., pp., 167-170 y p. 184.

177 Cf. Ibídem, pp. 311 y ss. (Cursivas del autor.)

178178 Quisiera dar las gracias al profesor Domingo Fernández Agis por la estima y la amistad que me ha demostrado, y a la doctora Federica Accorsi por su esencial ayuda lingüística.

179 M. Foucault: «La société disciplinaire en crise», en Dits et écrits ii, 1976-1988. París: Gallimard, 2001, pp. 532-534, p. 533.

180 Cf. G. Agamben: Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita. Turín: Einaudi, 1995.

181 Cf. R. Esposito: Bíos. Biopolitica e filosofia. Turín: Einaudi, 2004.

182 M. Foucault: «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», en Dits et écrits ii. Op. Cit., pp. 1.527-1.548, p. 1.529.

183 Cf. M. Foucault: «Théories et institutions pénales» y «La société punitive», en Dits et écrits i, 1954-1975. París: Gallimard, 2001, pp. 1.257-1.261 y 1.324-1.338.

184 M. Foucault: «Théories et institutions pénales». Op. Cit., p. 1.258.

185 Cf. M. Foucault: «La vérité et les formes juridiques», en Dits et écrits i. Op. Cit., pp. 1.406-1.514, p. 1.456.

186 M. Foucault: «Théories et institutions pénales». Op. Cit., p. 1.260.

187 M. Foucault: «La société punitive». Op. Cit., p. 1.334. En realidad, Foucault ha precisado en diversas ocasiones que la discipline est une technique d'exercice du pouvoir qui n'a pas été, à proprement parler, inventée mais plutôt élaborée au cours du xviiie siècle. En effet, elle existait déjà tout au long de l'histoire, ainsi au Moyen Âge et même dans l'Antiquité. Sin embargo, al menos a finales del siglo xvii, los mecanismos disciplinarios permanecían aislados, fragmentados, no estaban organizados, en suma, en una verdadera technique de gestion de l'homme de alcance general; M. Foucault: «L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne», en Dits et écrits ii. Op. Cit., pp. 508-521, pp. 514-515. Cf. también M. Foucault: Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974. París: Seuil/Gallimard, 2003, pp. 42-43, 65-73 y Surveiller et punir. Naissance de la prison. París: Gallimard, 1975, pp. 140-141.

188 M. Foucault: «La société punitive». Op. Cit., p. 1.337.

189 M. Foucault: «Prisons et révoltes dans les prisons», en Dits et écrits i. Op. Cit., pp. 1.293-1.300, p. 1.299.

190 Sobre el poder de normalización, cf. especialmente M. Foucault: Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975. París: Seuil/Gallimard, 1999 y Surveiller et punir. Op. Cit., pp. 180-194.

191 G. Canguilhem: La connaissance de la vie. París: Vrin, 1969, p. 155.

192 M. Foucault: Le pouvoir psychiatrique. Op. Cit., p. 42.

193 (Le pouvoir disciplinaire) est une prise totale, ou tend, en tout cas, à être une prise exhaustive du corps, des gestes, du temps, du comportement de l'individu. (...) Tout système disciplinaire, je crois, tend à être une occupation du temps, de la vie et du corps de l'individu; ibídem, pp. 48-49.

194 M. Foucault: «La vérité et les formes juridiques». Op. Cit., p.

1.461.

195 Agamben, en efecto, tiende a autonomizar y esencializar la noción de «nuda vida» (zoé), en lugar de considerarla simplemente como uno de los múltiples aspectos del bios; cf. G. Agamben: Op. Cit., pp. 3-15. El análisis de Esposito, por el contrario, permanece generalmente más atento a subrayar como la vida está siempre histórica y culturalmente cualificada; cf. R. Esposito, Bíos. Biopolitica e filosofia, Op. Cit., p. 215. Para una inteligente y puntual crítica a las tentativas de «deshistorizar» los conceptos de «natura» y «vida», trasformándolos así in chiavi universali della nostra comprensione, cf. J. Revel: «Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche», en Foucault, oggi, a cura di M. Galzigna. Milán: Feltrinelli, 2008, pp. 134-149.

196 Cf. M. Foucault: Surveiller et punir. Op. Cit., p. 172.

197 M. Foucault: Le pouvoir psychiatrique. Op. Cit., p. 57. Il me semble (...) que ce qu'il y a d'essentiel dans tout pouvoir, c'est que son point d'application, c'est toujours, en dernière instance, le corps. Tout pouvoir est physique, et il y a entre le corps et le pouvoir politique un branchement direct; ibídem, p. 15. Cf. también M. Foucault: Surveiller et punir. Op. Cit., pp. 30-34.

198 M. Foucault: Le pouvoir psychiatrique. Op. Cit., p. 58. Je crois qu'aujourd'hui l'individualité est complètement contrôlée par le pouvoir, et que nous sommes individualisés, au fond, par le pouvoir lui-même. Autrement dit, je ne pense nullement que l'individualisation s'oppose au pouvoir, mais, au contraire, je dirais que notre individualité, l'identité obligatoire de chacun est l'effet et un instrument du pouvoir, ce que ce dernier craint le plus: la force et la violence des groupes. Il essaie de la neutraliser par les techniques d'individualisation, qui commencent à être employées déjà au xviie siècle par la hiérarchisation dans les écoles; au xviiie siècle, par le registre des signalements physiques et des changements d'adresse. Dans ce siècle aussi surgit dans les usines le personnage redouté du contremaître, pour contrôler le déroulement des opérations de travail; M. Foucault: «Folie, une question de pouvoir», en Dits et écrits i. Op. Cit., pp. 1.528-1.532, p. 1.531. Cf. también M. Foucault: «L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne». Op. Cit., pp. 516-517.

199 M. Foucault: «La vie des hommes infâmes», en Dits et écrits ii. Op. Cit., pp. 237-253, pp. 237-238.

200 Ibídem, pp. 240-241.

201 Ibídem, p. 245.

202 Ibídem, p. 250.

203 M. Foucault: «La vérité et les formes juridiques». Op. Cit., p. 1.482.

204 Ibídem, pp. 1.485-1.486. La misma expresión, muy significativa, de disciplines d'existence aparece también en M. Foucault: «M. Foucault, Crimes et châtiments en urss et ailleurs...», en Dits et écrits ii. Op. Cit., pp. 63-74, p. 65.

205 M. Foucault: «Sexualité et pouvoir», en Dits et écrits ii. Op. Cit., pp. 552-570, p. 569.

206 Il ne faut donc pas, je crois, concevoir l'individu comme une sorte de noyau élémentaire, atome primitif, matière multiple et muette sur laquelle viendrait s'appliquer, contre laquelle viendrait frapper le pouvoir, qui soumettrait les individus ou les briserait. En réalité, ce qui fait qu'un corps, des gestes, des discours, des désirs sont identifiés et constitués comme individus, c'est précisément cela l'un des effets premiers du pouvoir. C'est-à-dire que l'individu n'est pas le vis-à-vis du pouvoir; il en est, je crois, l'un des effets premiers. L'individu est un effet du pouvoir et il est en même temps, dans la mesure même où il en est un effet, le relais: le pouvoir transite par l'individu qu'il a constitué; M. Foucault: Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976. París: Seuil/ Gallimard, 1997, p. 27. La tesis foucaultiana, en realidad, es mucho más general, ya que no son solo los individuos los que son «efecto» del poder, sino también los grupos, las colectividades y las instituciones; cf. M. Foucault: Le pouvoir psychiatrique. Op. Cit., p. 17.

207 M. Foucault: «Entretien avec M. Foucault», en Dits et écrits ii. Op. Cit., pp. 140-160, p. 153.

208 Cf. M. Foucault: Les anormaux. Op. Cit., p. 150.

209 M. Foucault: Surveiller et punir. Op. Cit., pp. 139, 141.

210 M. Foucault: Histoire de la sexualité i. La volonté de savoir. París: Gallimard, 1976, p. 183.

211 Ya en Surveiller et punir, aún sin utilizar el término «bio-política», Foucault afirma claramente que el examen ouvre deux possibilités qui sont corrélatives: la constitution de l'individu comme objet descriptible, analysable, (...) pour le maintenir dans ses traits singuliers, dans son évolution particulière, dans ses aptitudes ou capacités propres, sous le regard d'un savoir permanent; et d'autre part la constitution d'un système comparatif qui permet la mesure de phénomènes globaux, la description de groupes, la caractérisation de faits collectifs, l'estimation des écarts des individus les uns par rapport aux autres, leur répartition dans une «population»; M. Foucault: Surveiller et punir. Op. Cit., p. 192.

212 M. Foucault: La volonté de savoir. Op. Cit., pp. 179-180.

213 Ibídem, pp. 182-183. Para una argumentación análoga, cf. también M. FOUCAULT: «Les mailles du pouvoir», en Dits et écrits II. Op. Cit., pp. 1.001-1.020, pp. 1.010-1.013. Foucault introduce el término «bio-política» hablando, inicialmente, de «biopolitique» de l'espèce humaine, pero enseguida preferirá hablar de «bio-política de la población», quizá para subrayar mejor el elemento innovador de este poder que, a diferencia de la teoría del derecho y de la práctica disciplinaria (que reconocen tan solo al individuo y la sociedad), hace emerger un nouveau corps, un corps multiple específico de la «población»; M. Foucault: Il faut défendre la société. Op. Cit., pp. 216, 218.

214 M. Foucault: La volonté de savoir. Op. Cit., pp. 184-185. Cf. también M. Foucault: «La naissance de la médecine sociale», en Dits et écrits ii. Op. Cit., pp. 207-228, pp. 209-210.

215 Cf. M. Foucault: La volonté de savoir. Op. Cit., p. 188.

216 Cf. M. Foucault: Il faut défendre la société. Op. Cit., p. 213 y «Les mailles du pouvoir». Op. Cit., p. 1.013. Por lo demás, como

Foucault precisa en diversas ocasiones, la noción misma de «vida biológica» ha sido creada, es el efecto (y no la causa) de un discurso científico que ha de ser situado históricamente: À mon avis, la notion de vie n'est pas un concept scientifique, mais un indicateur épistémologique classificateur et différenciateur dont les fonctions ont un effet sur les discussions scientifiques, mais non sur leur objet; M. Foucault: «De la nature humaine: justice contre pouvoir», en Dits et écrits i. Op. Cit., pp. 1.339-1.380, p. 1.342.

217 M. Foucault: La volonté de savoir. Op. Cit., p. 189. Este punto ha sido destacado con acierto por Judith Revel, cuando afirma que los poderes sobre la vida non debbono essere concepiti esclusivamente come poteri biologici, ma come dispositivi di assoggettamento e di sfruttamento, di captazione e di regolazione, di controllo e di messa in ordine, di messa al lavoro e di valorizzazione della vita in generale —vale a dire dell'esistenza in senso lato; J. Foucault: «Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche». Op. Cit., p. 143.

218 M. Foucault: «La "gouvernementalité"», en Dits et écrits II. Op. Cit., pp. 635-657, p. 654. Cf. tambièn M. FOUCAULT: Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978. París: Seuil/Gallimard, 2004, p. 110.

219 Cf. M. Foucault: La volonté de savoir. Op. Cit., pp. 189-190.

220 Cf. M. Foucault: «Conversazione con M. Foucault», en Dits et écrits ii. Op. Cit., pp. 860-914, p. 909.

221 Cf. M. Foucault: Il faut défendre la société. Op. Cit., pp. 215-216, 219.

222 Ces deux ensembles de mécanismes, l'un disciplinaire, l'autre régularisateur, ne sont pas de même niveau. Ce qui leur permet, précisément, de ne pas s'exclure et de pouvoir s'articuler l'un sur l'autre; ibídem, p. 223. Cf. también M. Foucault: «Entretien avec M. Foucault». Op. Cit., p. 153.

223 Cf. G. Agamben: Op. Cit., pp. 9-10.

224 M. Foucault: Il faut défendre la société. Op. Cit., p. 225.

225 Le pouvoir, ce n'est pas une propriété, ce n'est pas une puissance; le pouvoir, ce n'est jamais qu'une relation que l'on ne peut, et ne doit, étudier qu'en fonction des termes entre lesquels cette relation joue»; ibídem, p. 150. Le pouvoir, ce n'est jamais ce que quelqu'un détient, ce n'est jamais non plus ce qui émane de quelqu'un. Le pouvoir n'appartient ni à quelqu'un ni, d'ailleurs, à un groupe; il n'y a pouvoir que parce qu'il y a dispersion, relais, réseaux, appuis réciproques, différences de potentiel, décalages, etc.; M. Foucault: Le pouvoir psychiatrique. Op. Cit., p. 6.

226 M. Foucault: La volonté de savoir. Op. Cit., pp. 125-126.

227 Cf. M. Foucault: «Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques», en Dits et écrits ii. Op. Cit., pp. 625-635.

228 Para la primera aparición del término, cf. M. Foucault: Sécurité, territoire, population. Op. Cit., p. 111.

229 M. Foucault: Les anormaux. Op. Cit., pp. 44-45. Cf. también M. Foucault: «L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne». Op. Cit., p. 515.

230 Cf. M. Foucault: Les anormaux. Op. Cit., pp. 164-171.

231 Cf. M. Foucault: Sécurité, territoire, population. Op. Cit., pp. 127-188. Cf. también M. Foucault: «Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique», en Dits et écrits ii. Op. Cit., pp. 953-980, pp. 955-967.

232 Cf. M. Foucault: «Du gouvernements des vivants», en Dits et écrits ii. Op. Cit., pp. 944-948.

233 M. Foucault: Sécurité, territoire, population. Op. Cit., p. 92.

234 Ibídem, p. 109.

235 Cf. M. Foucault: «La philosophie analytique de la politique», en Dits et écrits ii, Op. Cit., pp. 534-551, p. 550.

236 Cf. M. Foucault: «Omnes et singulatim : vers une critique de la raison politique». Op. Cit., p. 980.

237 M. Foucault: Sécurité, territoire, population. Op. Cit., p. 132. Es digna de hacerse notar la importancia que, también en el poder pastoral, reviste la dimensión de la visibilidad, de la vigilancia continua y escrupulosa de la conducta de los individuos —significativa también porque, como afirma Foucault, dans sa typologie, dans son organisation, dans son mode de fonctionnement, le pouvoir pastoral qui s'est exercé en tant que pouvoir est sans doute quelque chose dont nous ne nous sommes toujours pas affranchis—; ibídem, p. 152.

238 Ibídem, p. 168.

239 Ibídem, pp. 197-198. Como es notorio, Foucault identifica cinco formas principales de contraconducta de resistencia al poder pastoral: el ascetismo, la vida en comunidad, la mística, el acceso directo a las Escrituras y la creencia escatológica; cf. ibídem, pp. 208-219.

240 Ibídem, p. 219.

241 M. Foucault: «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress», en Dits et écrits ii. Op. Cit., pp. 1.202-1.230, p. 1.209. Sobre la oposición entre técnicas de sí y técnicas disciplinarias, cf. también M. Foucault: «Interview de M. Foucault», en Dits et écrits ii, Op. Cit., pp. 1.475-1.486, p. 1.481.

242 Me permito remitirles a D. Lorenzini, «"El cinismo hace de la vida una aleturgie". Apuntes para una relectura del recorrido filosófico del último M. Foucault», Revista Laguna, n.º 23 (2008), pp. 63-90.

243 Cf. M. Foucault: Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983. París : Seuil/Gallimard, 2008.

244 M. Foucault: «Les techniques de soi», en Dits et écrits ii. Op. Cit., pp. 1.602-1.632, p. 1.603.

245 Ibídem, p. 1604. Cf. también M. Foucault: «Sexualité et solitude», en Dits et écrits II. Op. Cit., pp. 987-997, pp. 989-990. Citando este mismo pasaje, Agamben pone (tendenciosamente) en boca de Foucault la afirmación según la cual, a través de las

tecnologías de sí, el individuo se vincula alla propria identità e alla propria coscienza e, insieme, a un potere di controllo esterno; cf. G. AGAMBEN. Op. Cit., pp. 7-8.

246 Me encuentro, por tanto, en desacuerdo con Esposito, cuando este afirma que, para hacer frente al poder actual sobre la vida, el camino más productivo es el di partire dal luogo di più estrema deriva mortifera della biopolitica, vale a dire dal nazismo, dai suoi dispositivi tanatopolitici, per cercare proprio in essi i paradigmi, le chiavi, i segni appunto rovesciati, di una diversa politica della vita; R. Esposito: «Biopolitica e filosofia a partire da M. Foucault», en Foucault, oggi. Op. Cit., pp. 205-215, p. 215.

247 Desde esta perspectiva, son dignos de atención (con las debidas distinciones) las tentativas de J. Revel: «Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche». Op. Cit., pp. 144-147 y de O. Marzocca: «Biopolitica, sovranità, lavoro. Foucault tra vita nuda e vita creativa», en Foucault, oggi. Op. Cit., pp. 226-251, pp. 245-246.

248 Cf. M. Foucault: Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres ii. Cours au Collège de France. 1984. París: Seuil/ Gallimard, 2009, pp. 166-174.

249 M. Foucault: Sécurité, territoire, population. Op. Cit., p. 185. Cf. también M. Foucault: «Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique». Op. Cit., pp. 965-966.

250 M. Foucault: «Sexualité et pouvoir». Op. Cit., p. 566.

251 M. Foucault: «À propos de l'enfermement pénitentiaire», en Dits et écrits i. Op. Cit., pp. 1.303-1.313, p. 1.305.

252 M. Foucault: Le pouvoir psychiatrique. Op. Cit., p. 49.

253 Ibídem, p. 50.

254 M. Foucault: «La vérité et les formes juridiques». Op. Cit., pp. 1.487-1.488.

255 M. Foucault: Le pouvoir psychiatrique. Op. Cit., pp. 52-53.

256 Cf. M. Foucault: «La vérité et les formes juridiques». Op. Cit., p.

1.474.

257 M. Foucault: Le pouvoir psychiatrique. Op. Cit., pp. 75-76. Cf. también M. Foucault: «Questions à M. Foucault sur la géographie», en Dits et écrits ii. Op. Cit., pp. 28-40, p. 35.

258 Cf. M. Foucault: Le pouvoir psychiatrique. Op. Cit., pp. 76-77 y Surveiller et punir. Op. Cit., pp. 201-202.

259 M. Foucault: Surveiller et punir. Op. Cit., pp. 202-203.

260 M. Foucault: Le pouvoir psychiatrique. Op. Cit., p. 78.

261 Cf. M. Foucault: «La vérité et les formes juridiques». Op. Cit., p. 1.463.

262 Cf. M. Foucault: Surveiller et punir. Op. Cit., pp. 189, 203. Sobre el tema del panoptismo, y para unos interesantes elementos de comparación entre Bentham y Rousseau desde el punto de vista del principio de visibilidad y transparencia integral, cf. M. Foucault: «L'œil du pouvoir», en Dits et écrits ii. Op. Cit., pp. 190-207.

263 M. Foucault: Surveiller et punir. Op. Cit., p. 204.

264 Cf. M. Foucault: «Dialogue sur le pouvoir», en Dits et écrits ii. Op. Cit., pp. 464-477, pp. 466, 474 y «À propos de l'enfermement pénitentiaire». Op. Cit., pp. 1.305-1.306.

265 M. Foucault: Surveiller et punir. Op. Cit., pp. 206-207, 209.

266 M. Foucault: «Sur la sellette», in Dits et écrits I, Op. Cit., pp. 1588-1593, p. 1590.

267 Cf. D. Lorenzini: «La vie comme "réel" de la philosophie. Cavell, Foucault, Hadot et les techniques de l'ordinaire», en La voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral, bajo la direction de S. Laugier. París: puf, 2010, pp. 469-487.

268 M. Foucault: Le courage de la vérité. Op. Cit., p. 200.

269 Ibídem, pp. 231-232.

270 Ibídem, p. 233.

271 Ibídem, p. 234.

272 Para los cínicos, en efecto, la manera en la que una persona vive constituye el basanos (la «piedra de toque») de su relación con la verdad: In order to proclaim the truths they accepted in a manner that would be accessible to everyone, they thought that their teachings had to consist in a very public, visible, spectacular, provocative, and sometimes, scandalous way of life. The Cynics thus taught by way of examples and the explanations associated with them. They wanted their own lives to be a blazon of essential truths which would then serve as a guideline, or as an example for others to follow; M. Foucault: Fearless Speech, Los Angeles: Semiotext(e), 2001, p. 117.

273 M. Foucault: Le courage de la vérité. Op. Cit., pp. 234-235.

274 Permítanme remitirles, de nuevo, a D. Lorenzini: «"El cinismo hace de la vida una aleturgie"». Op. Cit., pp. 83-88.

275 Cf. M. Foucault: Fearless Speech. Op. Cit., p. 101. Sobre este «principio de armonía» antiguo, cf. D. Lorenzini: «Must We Do What We Say? Truth, Responsibility and the Ordinary in Ancient and Modern Perfectionism», European Journal of Pragmatism and American Philosophy, vol. ii, n.º 2 (2010), pp. 16-34, pp. 18-21.

276 M. Foucault: Le courage de la vérité. Op. Cit., p. 159.

277 Cf. D. Lorenzini: «Para acabar con la verdad-demostración. Bachelard, Canguilhem, Foucault y la historia de los "regímenes de verdad"», Revista Laguna, n.º 26 (2010), pp. 9-34, pp. 31-34.

278 Una completa descripción de este caso puede encontrar en: C. Guerricaecheverría y E. Echuburúa: «Tratamiento psicológico de una niña agresora sexual», en Ídem, Terapia psicológica con niños y adolescentes: estudios de casos clínicos. Madrid: Pirámide, 2006, pp. y ss. 465.

279 No he querido solo mostrar un caso al azar sino exponer cómo se recoge la información necesaria para realizar un diagnóstico

psicológico para luego lograr estandarizar las conductas bajo un patrón determinado mediante concienzudos test guiados y estructurados, que permitirán una evaluación y una terapia familiar para que la niña se recupere de ciertos traumas infantiles. Y el modo en el que se produce una alianza entre la familia y los agentes externos a ella (médicos, psiquiatras y psicólogos) que conforman los dispositivos de control y gestión de la sexualidad. Véase: M. Foucault: Historia de la sexualidad, la voluntad de saber. México: Siglo xxi, 2006, pp. y ss. 109.

280 P. Veyne: Foucault, Pensamiento y vida. Barcelona: Paidós, 2008, p. 97.

281 Pero como podremos observar los dispositivos no solo forman un objeto de conocimiento sino que actúan sobre los individuos y la sociedad, construyendo cada cuerpo en un sujeto, bajo el paradigma de la anormalidad basado en la locura y la sexualidad. Lo que queremos decir es que, lo que Foucault investiga, es el desarrollo hermenéutico que construye al ser humano en sujeto. G. Agamben: Signatura rerum, sobre el método. Barcelona: Anagrama, 2010, p. 141.

282 En el suplicio se demuestra el modo en el que la fuerza del soberano recae sobre el rebelde, como un mecanismo publicitario donde ejemplifica su fuerza por medio del castigo para demostrar la barbaridad del crimen. Y en el castigo es donde se produce la discontinuidad. En el Siglo de las Luces se desarrolla un cambio epistémico por el cual el aparato administrativo comienza a ocuparse, no del hecho de castigar al rebelde sino de prevenirlo y corregirlo. Por ello el encarcelamiento de los individuos no es, ya, una institución de castigo sino que es el espacio por el cual se desarrollan las técnicas de disciplina que permite introducir, en el individuo, las formas de costumbres que no ha respetado. Lo que quiere decir que el castigo no es eliminado sino que el individuo es corregido. La función del castigo no es la de borrar el delito sino evitar su repetición futura mediante la representación de los instrumentos de coacción que reposan en la manipulación efectiva del individuo. El criminal y el anormal son considerados peligrosos para la sociedad por lo que han de ser prevenidos. Para ello, se disponen los mecanismos y dispositivos necesarios que mantengan

un estado, general y global, de equilibrio poblacional. Lo quiere decir que los atentados contra la sociedad han de ser prevenidos como elementos que impidan que el crimen recomience y cuestione los mecanismos de orden y regularidad social. M. Foucault: Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión. Madrid: Siglo xxi,, 2004, pp. 132-133.

283 M. Foucault: La vida de los hombres infames. Madrid: Piqueta, 1990, p. 66.

284 La medicina y la psicología tienen como finalidad la normalización de los cuerpos y su curación. Este efecto permite establecer una nueva relación entre el poder y el cuerpo. Este es el cambio que sufrió la penalidad y que se mantiene en funcionamiento, en la actualidad, mediante mecanismos estandarizados que pliegan, fijan y utilizan de forma directa o indirectamente los cuerpos. Hecho que deriva en una suerte de panoptismo donde se recopilan, se observan y se transmiten los regímenes sociales normalizados.

285 El discurso mismo es una práctica social que penetra en las formas institucionales por medio del conocimiento discursivo. D. Couzens: Foucault, Buenos Aires: Nueva visión, 1988 p. 11.

286 Foucault nos habla de cuatro formas que están en juego en la Época Clásica, de tácticas punitivas, que son: la deportación o destierro del individuo por el cual se borran sus marcas en la sociedad mediante la confiscación de los bienes y la quema de sus propiedades; la de imponer una recompensa que restituya el delito cometido; la imposición de una tara visible que muestre el signo del poder; y por último el encierro. M. Foucault: La vida de los hombres infames. Op. Cit., pp. 48-49.

287 Lo que demuestra que Foucault no busca una verdad esencial sino que encuentra un balance verídico de los discursos y dispositivos que se hacen obedecer.

288 M. Foucault: «El poder y la norma», en Ídem., Discurso, poder y sujeto. Lecturas sobre M. Foucault. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1986, p. 216

289 Foucault distingue entre tres figuras que constituye el ámbito de la anomalía. El primero es el monstruo humano que es aquel que no solo viola las leyes de la sociedad sino también las de la naturaleza. Lo que resalta es que la aparición del monstruo trastoca el orden político jurídico. El segundo es el correccionario mediante el cual se reordenarán las funciones familiares en el que se desarrollarán las técnicas disciplinarias. Y por último, el tercero es el onanista por el cual se redistribuyen los poderes que cercan el cuerpo del individuo. Véase: M. Foucault: Los anormales. Madrid: Akal, 2001. p. y ss. 57., y también M. Foucault: La vida de los hombres infames. Op. Cit., pp. y ss. 83.

290 En este sentido Foucault nos habla de cinco procedimientos de confesión que pusieron en funcionamiento las diferentes discursividades científicas relativas al conocimiento del sexo en el tránsito entre los siglos xviii y xix. A saber: el primero se realiza mediante la codificación clínica de hacer hablar al sexo mediante «la combinación entre la confesión y el examen». El segundo mediante el postulado de una causalidad general y difusa por el cual se interroga para lograr hasta el más ínfimo detalle que permita justificar las consecuencias más variadas de la existencia humana. El tercero, por otro lado, hace referencia a la latencia intrínseca de la sexualidad por el cual se arranca la esencia sexual al interrogado. El cuarto es el método de interpretación porque por medio del trabajo hermenéutico del interrogador se construye la verdad por medio del discurso científico. Y por último la medicalización de los efectos de la confesión por la cual la confesión se cifra en formas terapéuticas que permiten introducir al sexo bajo el régimen de lo normal y lo patológico. Véase: M. Foucault: Historia de la sexualidad, la voluntad de saber. Op. Cit.., pp y ss. 53.

291 G. Agamben: Lo abierto, el hombre y el animal. Valencia: Pre-textos, 2005, p. 44.

292 Hegel entiende por alienación como aquella conciencia que no se reconoce a sí misma porque está separada de la realidad a la que pertenece. Mientras que Marx la entiende a través de la explotación inherente al trabajo. Pero para Foucault la alienación del enfermo no es una enfermedad psicológica sino una consecuencia de las

condiciones vitales del individuo que causa las patologías. Lo que quiere decir es que si la enfermedad mental es una huida del contexto, entonces la terapia psicológica ha de ser desalienadora porque debe liberar al individuo de las condiciones sociales conflictivas, y contradictoria, que permita emancipar al enfermo. Véase: M. Foucault: Enfermedad mental y personalidad. Buenos Aires: Paidós, 1961.

293 P. Lanceros: Avatares del hombre, el pensamiento de M. Foucault. Bilbao: Universidad de Deusto, 1996, p. 135.

294 Foucault defiende que la psiquiatría nace cuando el psiquiatra se convierte en representante del poder omnipresente que aliena desde un prisma desigual. Para Gauchet, el enfermo no es un Otro donde, tal y como nos describe Foucault se produce una relación asimétrica entre el psiquiatra y el paciente, el sujeto está sometido a la categorización del individuo por medio de la estratificación humana, y por la cual se define lo anormal. Es por ello por lo que es apartado de la sociedad puesto que produce una desrregularización del orden social. Por el contrario, Gauchet afirma que el enfermo se encuentra inscrito en la categorización de lo humano, de lo normal, pero definido como un sujeto enfermo. Esto es, la psiquiatría lo que trata no es al individuo anormal sino una «alteración de la función objetiva». En este sentido Gauchet afirma que: «El loco sigue siendo sujeto de la locura que lo cuestiona en su poder de sujeto». Con el loco se establece una relación democrática, esto es igualitaria, que tiene como principio esencial el establecimiento de un diálogo. No como un seguimiento del delirio que lo conforma sino dirigiéndose al resto de la razón que sigue operando en él. Al contrario que Foucault que entiende que el nacimiento de la psiquiatría se establece desde la relación poder-saber; Gauchet entiende que este es el punto de partida de la psiquiatría: tratar al loco desde el interior de la locura. M. Gauchet: La condición histórica: conversaciones con François Azouvi y Sylvain Piron. Madrid: Trotta, 2007, pp. 133-134.

295 Esta crítica puede ser cierta pero Foucault lo que construye son los modelos utópicos desde la constricción de las discontinuidades sociohistóricas del pensamiento. Por ello analiza el asilo y la locura como los modos en el que cada sociedad construye sus espacios de

exclusión social, tomando como ejemplo la locura. No es menos cierto que Foucault, en La voluntad de saber, planteó que entre la enfermedad y la cura existe una continuidad interna que las unía.

296 M. Foucault: Historia de la sexualidad, la voluntad de saber. México: Siglo XXI, 2006, p. 19.

297 Cf. M. Foucault: Ibídem, p. 44.

298 Foucault analiza cuatro procedimientos interrogativos en torno a la psiquiatría: el primero hace referencia a la búsqueda de antecedentes familiares de la enfermedad. Mediante esta búsqueda, que la denomina «interrogatorio clásico», el psiquiatra realiza las pesquisas necesarias de todas las enfermedades que se hayan producido en la familia, desde enfermedades orgánicas hasta enfermedades constitucionales, de derecho, que tengan un correlato directo con la enfermedad que tiene entre manos. Desde esta adquisición de la información, el psiquiatra y el médico, por medio de los signos psicopatológicos, se comienza a construir el cuerpo de la enfermedad. Lo que nos demuestra que la acumulación de saberes es el dispositivo médico por el cual se comienza a constituir un poder determinado que permite estandarizar a los individuos dependiendo de los antecedentes familiares acumulados. El segundo modo de interrogatorio sigue la misma estela que el interrogatorio clásico. Este tipo de interrogatorio saca a la luz las experiencias existenciales que L. ha sufrido durante su corta edad. Con ello lo que, según Foucault, se logra no es solo una acumulación de saberes destinado al almacenaje de la información sino más bien la reescritura de las conductas anómalas para la producciones de saberes, esto es de verdades. Este modelo de interrogatorio permite al psiquiatra o psicólogo encontrar justificaciones externas a la conducta; o dicho en otras palabras, la enfermedad se exterioriza y se inserta como una patología social, que determina el elemento anómalo de la conducta mediante la búsqueda de los antecedentes existenciales de la vida del individuo, que permiten demostrar que la anomalía está determinada por las condiciones de posibilidad interiores y exteriores del mismo. Esto es, por medio de los signos que anuncian el surgimiento de trastornos psicopatológicos se construye el horizonte de las anomalías. El tercer papel del interrogatorio está elucubrado como un modo capilar de

construcción de los individuos. Una vez realizado el reconocimiento por parte del paciente, y de ofrecer al psiquiatra o al psicólogo un conjunto de síntomas que le permiten confrontarlos para establecer psicopatologías de la conducta humana, el interrogatorio se destina hacia la reconstrucción moral de individuo. En este sentido el psiquiatra no se contrapone al individuo como el que es capaz de encerrarlo, sino como aquel que es capaz de eliminar su responsabilidad civil a cambio de un intercambio de síntomas y de incursión en la fiscalización moral por medio de técnicas o dispositivos de intervención. Una especie de negociación dispositiva entre el paciente y el médico por el cual ambos construyen el cuerpo de la estandarización de la enfermedad. Y por último el reconocimiento, por parte del enfermo, de que los aspectos anteriores concluyen que padece ciertos síntomas o trastornos psicopatológicos y ha de someterse a la autoridad de los dispositivos del especialista. M. Foucault: El poder psiquiátrico, curso del Collège de France (1973-1974). Madrid: Akal, 2005, pp. y ss. 268

299 Cf. M. Foucault: Ibídem, p. 274.

300 Cf. M. Foucault: Ibídem.

301 M. Foucault: Historia de la sexualidad, la voluntad de saber. Op. Cit., p. 61.

302 M. Foucault: Ibídem, p. 66.

303 Cf. M. Foucault: Historia de la sexualidad, la voluntad de saber. Op. Cit., p. 48.

304 Cf. M. Foucault: Ibídem, p. 49.

305 E. Goffman: Internados, ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales. Buenos Aires: Amorrortu, 1982, p. 158.

306 Analiza las claves de la interpretación de los conjuntos estratégicos de los dispositivos de la sexualidad, como son: «histerización del cuerpo de la mujer, pedagogización del sexo del niño, socialización de las conductas procreadoras y psiquiatrización del placer perverso. Véase: M. Foucault: Historia de la sexualidad, la

voluntad de saber. Op. Cit., pp y ss. 109, y J. L. Castilla Vallejo: Análisis del poder en M. Foucault. San Cristóbal de la Laguna: Servicios de publicaciones de la Universidad de La Laguna, 1999, p. 298.

307 Cf. M. Foucault: Historia de la sexualidad, la voluntad del saber. Op. Cit., p. 114.

308 J. Postel y F. Bing: «Philippe Pinel y los conserjes», en Ídem, Pensar la locura, ensayos sobre M. Foucault. Buenos Aires: Paidós, 1996, p. 51.

309 Foucault establece cuatro elementos combinados, que se desarrollaban a mitad del siglo xix, como son el aislamiento en el asilo, la receta de medicamentos para restituir el orden de las ideas, las coerciones para la obediencia de un reglamento disciplinatorio y la coerción por medio de terapias psicofísica y punitivas como la ducha o el sillón giratorio. Cf. M. Foucault: El poder psiquiátrico, curso del Collège de France (1973-1974). Op. Cit., pp. 145-147.

310 Cf. M. Foucault: Historia de la sexualidad, la voluntad del saber. Op. Cit., p. 154.

311 Normalmente, cuando nos disponemos a analizar el poder nos cuesta desprendernos de la idea clásica de que el poder se conforma por aquellos que dan órdenes y otros que son los ordenados o entre hombres libres y esclavos, como una dialéctica hegeliana estratificada en estructuras tanto jurídicas como de acumulación del capital. Foucault nos invita a liberarnos de esta imagen del poder ya que la economía o el derecho no son los códigos por los cuales podemos construir una analítica del poder. O lo que es lo mismo, los análisis del poder clásico se basan en cuatro dinámicas de interpretación, como son: primeramente, la apropiación del poder, seguidamente la localización del poder, la tercera es la referente al ajuste del poder a los modos de producción y, por último, que el poder solamente puede producir efectos ideológicos. Una vez que nos desmarquemos de estas cuatro interpretaciones clásicas del poder podremos entender como el poder es ejercido en toda la red social. Esto es, el poder se ejerce y se efectúa por medio de los elementos sutiles de la familia, las relaciones sexuales, así como en la vecindad, la escuela, etc. Véase: M. Foucault: «El poder y la

norma», en Ídem., Discurso, poder y sujeto. Lecturas sobre M. Foucault. Op. Cit., p. 211.

312 Foucault maneja dos figuras importantes de concebir el gobierno de los otros en el desarrollo de la filosofía política como son el Príncipe de Maquiavelo y el arte de gobernar. Este hecho no es nuevo en la historia de la filosofía política, ya que el propio Platón se planteaba este dilema en el diálogo del Político. Aquí, Platón, ya expone el problema desde dos perspectivas; la primera entiende que el político es un cuidador de los rebaños y, la segunda como un tejedor. Estas dos imágenes nos permiten visualizar la problemática foucaultiana del poder. Él mismo entiende el poder como un sistema en red y a su vez como un control disciplinario de hombre en tanto que especie. Respecto a la primera, la podemos entender como una ciencia de domesticación del humano; o lo que es lo mismo, tal y como lo explica Castoriadis: «la política es entonces la ciencia (...) que hace pacer, que alimenta, que se ocupa de la vida de los seres humanos que viven en común; la ciencia que tiene por objeto la crianza en común de los hombres». Y respecto a la segunda, como el hombre que encaja en «los linajes bioantrópicos que encarnan las virtudes necesarias de la ciudad». C. Castoriadis: Sobre el político de Platón. Madrid: Trotta, 2004, pp. 55-69.

313 Este término es interpretado por M. Foucault como aquellas prácticas llevadas a cabo por los Estados Modernos para explotar los recursos de los cuerpos por medio del control de la población-especie, que deriva en una suerte de ortopedia social debido a su desarrollo disciplinario.

314 J. González Cruz: «Anatomía del poder: episteme y sujeto político en M. Foucault», Konvergencias, 19, 2008, pp. 35-49.

315 M. Foucault: Microfísica del poder. Madrid: La Piqueta, 1992, p. 144.

316 E. Goffman: Internados, ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales. Op. Cit., p. 151.

317 Uno de los conceptos que nos permitirían conocer más en profundidad el problema que nos plantea Foucault, es el concepto de habitus, que desarrolló el pensador francés P. Bourdieu, y que lo

define como un sistema de disposiciones verdaderas que indican las acciones y las valoraciones de los sujetos logrando así una interiorización de lo social por parte de los individuos. Esto es un principio que genera las características relacionales de un estilo de vida determinado. Véase: P. Bourdieu: Razones prácticas sobre la teoría de la acción. Barcelona: Anagrama, 1997, pp. 19-20.

318 En este mismo sentido se expresa Álvarez-Uría cuando afirma que estas instituciones cerradas (a saber: el manicomio y la cárcel) «posibilitaron el estudio en vivo, en estado puro, de la peligrosidad social. Del control de los peligros sociales, de las innovaciones técnicas destinadas a disciplinar, a domar, a adiestrar a los más recalcitrantes enemigos del nuevo orden social, se generaron mecanismos que se ensayaron más tarde a campo abierto, sobre poblaciones más amplias, sobre las llamadas clases laboriosas». Véase: F. Álvarez-Uría: «Capitalismo y subjetividad. Teoría política y social», en Ídem, La impaciencia de la libertad. M. Foucault y lo político. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, pp. 85 y ss.

319 Cf. M. Foucault: Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión. Op. Cit., p. 142.

320 Cf. M. Foucault: Ibídem, p. 153.

321 Recordemos que Foucault nos habla del poder disciplinario como un poder anónimo, un poder que no consiste en que sea ejercido por un individuo sino que es un poder deslocalizado, que funciona en red y que se visibiliza en los cuerpos silenciados. Este poder recae sobre el cuerpo para convertirlos en cuerpos dóciles, sumisos y útiles. M. Foucault: «Las mallas del poder», en Ídem, Obras Esenciales. Barcelona: Paidós, 2010.

322 Cf. M. Foucault: Ibídem, p. 898.

323 Cf. M. Foucault: Ibídem, p. 153.

324 Entendemos el capital como un sistema que se basa en la separación entre los medios de producción y los bienes de subsistencia y que pone en juego a dos estructuras económicas, como son aquellos que venden su fuerza de trabajo para alcanzar los bienes necesarios para la subsistencia y aquellos que compran la

fuerza del trabajo expuesta del trabajador. Pero este hecho produce una paradoja que la podemos definir de la siguiente forma: las capacidades físicas y creativas del proletario no son ajenas a la corporeidad del trabajador. Esto implica que no es posible separar materialmente la fuerza de trabajo de la existencia misma de su propietario. Por tanto, al hacer entrega de la mercancía vendida, la fuerza de trabajo no solo se intercambia, sino que también entrega el plus de su propia base material en tanto que ser viviente. Asimismo, el poder, la soberanía, la política o la guerra no mantienen como objetivo la paz perpetua o un orden civil perpetuo, sino que lo que realmente tiene en su punto de mira es la gobernabilidad como control de la especie-población. No un control tipo carcelario, sino un procedimiento por el cual se conducen las disposiciones de la especie como garante de la ordenación de las multiplicidades humanas mediante la administración del Estado Moderno. El entrelazamiento de ambos mecanismos podemos definirlo como bio-capitalismo. Cf. M. Foucault: Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión. Op. Cit., p. 221 y también J. Osorio: «Biopoder y biocapital: El trabajador como moderno homo sacer». México: Argumentos, 2006, vol. 19, n.º 52, pp. 77-98. También hay que especificar que esta vía de pensamiento ha sido inaugurada por la corriente feminista, y en concreto por Beatriz Preciado y Sayak Valencia, que analizan la exposición del cuerpo desde el trabajo y la simbología disciplinaria desarrollada, la primera, a modo de ejemplo, de la mansión Playboy, y la segunda desde el descubrimiento de la otra cara del capitalismo como forma creadora de distopías y de exposicion del cuerpo en torno al trabajo del «mercado negro» que desarrollan disciplinas basadas en la «lógica de consumo-acción». Véase: B. Preciado: Pornotopía, arquitectura y sexualidad en Playboy durante la guerra fría. Barcelona: Anagrama, 2010, pp. 151 y ss., y también, S. Valencia: Capitalismo gore. Barcelona: Melusina, 2010, pp. 49 y ss.

325 Cf. M. Foucault: «Las políticas de la salud del siglo xviii», en Ídem, Obras esenciales. Op. Cit., p. 626.

326 Cf. M. Foucault: El poder psiquiátrico, curso del Collège de France (1973-1974). Op. Cit., p. 128.

327 B. Barret-Kriegel: «M. Foucault y el Estado de policía», en Ídem,

M. Foucault, filósofo. Barcelona: Gedisa, 1990, p. 188.

328 Bajo el prisma de la racionalización económica, el crecimiento del cuerpo social se ajusta a las necesidades del capital mediante un conjunto de dispositivos institucionalizados como son la vivienda, la familia, escuelas, policía, centros de internamiento de adultos y menores y administración de las colectividades que se relaciona con el espacio, la densidad, el movimiento o el territorio.

329 M. Morey: «Verdad y Poder», en Ídem, Sexo, poder y verdad. Barcelona: Materiales, 1978, pp. 215 y ss.

330 D. Haraway: Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza. Madrid: Cátedra. 1995.

331 J. Butler: Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity. Nueva York: Routledge, 1990 y Cuerpos que importan. Buenos Aires: Paidós, 2002.

332 R. Braidotti: Transposiciones. Sobre la ética nómad. Barcelona: Gedisa, 2009.

333 Tenemos que esperar pues a los años noventa del siglo pasado para contar con las primeras aproximaciones feministas a la bioética.

334 Tomamos la expresión de A. Rich: Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución. Madrid: Cátedra, 1996.

335 Llamo bioética estándar a la elaborada desde los años setenta hasta nuestros días, especialmente, en eeuu, de forma pionera, y luego, fundamentalmente, en Europa. Ahora, desde otros enclaves y países se habla, también, de «bioética central» frente a las «bioéticas periféricas», o desde enfoques críticos, como el mismo feminismo, se alude a ella como «bioética tradicional». Estas acotaciones tienen que ver con la redefinición contextual de la misma bioética en las coordenadas presentes de lo que llamamos la globalización. Las emergentes bioéticas «críticas» —desde, sobre todo, las realidades del Tercer Mundo y enfrentadas a problemas inmensos relativos a la inexistencia del mínimo decente en que podemos conceptuar el derecho a la salud— dan una importancia primordial al principio de

Justicia y nos avisan de que gran parte de lo elaborado hasta ahora respondería a una bioética para privilegiados. Desafían, en suma, el canon bioético liberal basado en la Autonomía.

336 M. Madrid: La misoginia en Grecia. Madrid: Cátedra, 1999.

337 R. Tong: Feminist Approaches to Bioethics. Theoretical Reflections and Practical Applications. Boston: Westview Press, 1997, p. 2.

338 J. Butler: Cuerpos que importan. Ed. Cit., p. 19.

339 Op. Cit., p. 12.

340 M. Foucault: La voluntad de saber. Barcelona: Siglo XXI, 1977, p. 127.

341 J. Butler: Gender Trouble. Op. Cit., p. 146.

342 M. J. Guerra Palmero: «La (des)conexión mujeres y naturaleza: propuestas eco y/o ciber-feministas», en Revista Icono 14, 2011, Año 9, Vol. 1, pp. 21-38.

343 J. Elster: Uvas amargas. Barcelona: Península, 1988.

344 La contranormatividad abyecta de la bruja, como estereotipo, está también presente en las mujeres, tipo Karmele Marchante, que vociferan desde su «feísmo» y son un ingrediente de contraste del show mediático español y su gusto por la degradación, por lo vulgar y lo abyecto. El fenómeno Belén Esteban en España, «princesa del pueblo», va en el mismo sentido.

345 http://www.ilcorpodelledonne.net/?page_id=259. Acceso 30 de enero de 2011.

346 B. Ehrenreich y D. English: Por tu propio bien. 150 años de consejos de los expertos a las mujeres. Madrid: Capitán Swing. 2010.

347 M. Foucault: Nietzsche, la genealogía, la historia. Valencia: Pre-textos, 2004, p. 40.

348 M. Foucault: Op. Cit., p. 84.

349 La actividad investigadora recogida en este ensayo ha sido realizada dentro un proyecto financiado por la Agencia Canaria de Investigación, Innovación y Sociedad de la Información y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (feder): «Evaluación del proceso de transferencia de nuevos materiales nanotecnológicos en equipos de diagnóstico y tratamiento médico», Evalnanomed (C200801000076).

350 Se cuentan por miles los laboratorios que actualmente se dedican a este ámbito en el mundo. Debido a los problemas definicionales y al hecho de que ciertos aspectos nanotecnológicos pueden estar presentes en una gran cantidad de innovaciones, las estimaciones actuales y previsiones futuras de la inversión en medicina son difíciles de efectuar. Para el año 2015 se calcula un mercado de unos ciento setenta mil millones de dólares. Cf. NanoMed Roundtable: A report on the nanomedicine environment, 2010, sección de impacto económico. El informe se encuentra disponible en www.nanomedroundtable.org.

351 Parece difícil de creer que una enfermedad infecciosa asociada a un pasado más o menos literario en el mundo occidental sea de hecho la más frecuente en el mundo.

352 Una exposición panorámica del pensamiento de M. Foucault, padre del análisis de la biopolítica, puede encontrarse en D. Fernández Agis: Michel Foucault, ética y política de la corporeidad. Tenerife: Ediciones Idea, 2007.

353 En cualquier caso no es objeto de este texto la contraposición entre ambas perspectivas. Es por otro lado evidente que en Foucault la biopolítica ofrece siempre un margen de resistencia de los individuos frente al poder; cabe enfrentar siempre una biopolítica emancipadora, por decirlo así, a otra más coercitiva.

354 Nanobio-raise, Nanobio-raise briefing paper on Nanomedicine (escrito por A. Nordmann), Nanobio-raise organization, 2008. http://nanobio-raise.org/groups/editors/menus/resources/50/view.

355 Véase por ejemplo K. Appasani: «Bionanomedicine: a

nanotechnology platform for the 21st century», Expert Rev.Mol.Diagn. 5(6), 2005, pp. 839-840.

356 Cf. J. M. de Cózar: «Nano y biotecnologías: un encuentro perturbador». Inguruak, Revista vasca de sociología y ciencia política, Monográfico: «biotecnologización de lo social», 40, diciembre 2004, pp. 159-186.

357 La biología sintética construye sistemas biológicos, tales como células y organismos vivos completos, mediante métodos artificiales. Es objeto de polémica constante tanto la naturaleza exacta de esos métodos (si son capaces realmente de crear vida artificial) como el alcance que puede tener para la vida humana y para los sistemas vivos en general. Uno de sus mayores exponentes es el científico-empresario Craig Venter, célebre por sus contribuciones a la secuenciación del genoma humano, en los que rozó fuertemente con las investigaciones públicas, y por haber «sintetizado» la primera bacteria artificial en 2010, lo que provocó una notable controversia.

358 Elaboración propia, a partir de European Technology Platform Nanomedicine, Roadmaps in Nanomedicine. Towards 2020, Bruselas, 2009 (http://www.etp-nanomedicine.eu/public/press-documents/publications/etpn-publications) y de L. Lechuga: «La revolución de la nanomedicina». Revista Sedisa, 2008, pp. 38-43.

359 La delimitación de lo que es bioético o biopolítico en cada caso no siempre resulta sencilla. Volveremos sobre ello más adelante.

360 Esta convención puede consultarse en http://www.sibi.org/pub/conv.htm. Véase también la Declaración Bioética de Gijón, del año 2000. http://www.sibi.org/ddc/bio.htm.

361 La Declaración puede consultarse en el portal de la Unesco, http://portal.unesco.org/es/ev.php-url_id=13177&url_do=do_topic&url_section=201.html.

362 Este documento está igualmente disponible en el portal de la Unesco, http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/146180s.pdf.

363 A. Shapira: «Notes on the Normative Regulation of Novel Biomedical Technologies», en Hans-Jürgen Ahrens et al. (eds.). Medizin un Haftung, Part 1, 2009, pp. 569-580.

364 Así lo hace, inspirándose obviamente en Foucault, J. Márquez: «Nanobioética, nanobiopolítica y nanotecnología». Salud, vol. 24, Barranquilla, 2008. En castellano podemos citar, entre otras referencias, las siguientes obras colectivas: M. Casado (coord.): Bioética y nanotecnología. Pamplona: Civitas Thomson Reuters, 2010; J. Riechmann (ed.): Nanomundos, multiconflictos. Una aproximación a las nanotecnologías. Barcelona: Icaria, 2009. Véase también D. Fernández Agis y Á. Fernández Castillo: «La nanotecnología, inquietudes sociales y problemas éticos derivados», en El Catoblepas, n.º 61, marzo, 2007, http://www.nodulo.org/ec/2007/n061p14.htm; J. M. de Cózar: «Aspectos sociales de las nanotecnologías», en Varios Autores: ¿Qué es la nanotecnología? Avances, expectativas y riesgos. Donostia: Cátedra Sánchez Mazas, colección Poliedro, 2009, pp. 95-137.

365 En realidad, podrían y deberían preocuparnos muchas otras cosas en la intersección entre nanotecnología y política. Dada la palmaria imposibilidad de ocuparnos de todas ellas en un texto de las características del presente, nos hemos concentrado en una de las dimensiones de este amplísimo problema, ciertamente, pero que tiene la indudable ventaja de contarse entre las más relevantes en la vida diaria de las personas, la que concierne a su salud, o a la ausencia de ella.

366 M. Foucault: Historia de la sexualidad i. La voluntad de saber. Madrid: Siglo xxi, 1977 (1976); Nacimiento de la biopolítica. México: Fondo de Cultura Económica, 2007 (1979). R. Esposito: Bios: Biopolítica y filosofía. Buenos Aires: Amorrortu, 2006 (2004). Sobre la aplicación de los conceptos biopolíticos de ambos autores a las perspectivas feministas sobre la reproducción véase, entre otros, P. Deutscher: «Reproductive Politics, Biopolitics and Auto-immunity: From Foucault to Esposito». Bioethical Inquiry, 7, 2010, pp. 217—226.

367 Así lo describe un autor cercano a las tesis transhumanistas, J. Hughes, en «Technocitizenship, innovation and the biopolitics of medical devices». Institute for Ethics and Emerging Technologies,

2007 (http://www.ieet.org/).

368 Este y otros casos controvertidos son abordados en el artículo de P. Singer: «De compras por el supermercado genético». Isegoría, 27, 2002, pp. 19-40.

369 Por nanotecnología, biotecnología, tecnologías de la información y de la comunicación y ciencias cognitivas.

370 Cf. e.g., I. Malsch y K. Hvidtfelt-Nielsen: «Nanobioethics. ObservatoryNano 2nd Annual Report on Ethical and Societal Aspects of Nanotechnology», 2010. http://www.observatorynano.eu/project/filesystem/files/NanobioethicsApril2010.pdf.

371 European Group on Ethics in Science and New Technologies (ege): Opinion on the ethical aspects of nanomedicine — Opinion N.° 21. Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities, 2007. http://ec.europa.eu/european_group_ethics/activities/docs/opinion_21_nano_en.pdf.

372 Cf. E. D. Williams, A. K. Sarata y C. S. Redhead: «Genetic discrimination: Overview of the issue and proposed legislation (RL33903)». Washington, DC: Congressional Research Service, 2007. http://digitalcommons.ilr.cornell.edu/crs/29/.

373 Cf. J. Schummer: «Identifying Ethical Issues of Nanotechnologies», en H. ten Have (ed.): Nanotechnologies, Ethics and Politics. París: Unesco, 2007, pp. 79-98.

374 NanoMed Roundtable. Op. Cit.

375 Cf. G. Wolbring: The triangle of enhancement medicine, disabled people, and the concept of health: a new challenge for hta, health research, and health policy. hta Initiative series, #23. Alberta: ahfmr Health Technology Assessment Unit, 2005. www.ahfmr.ab.ca.

376 NanoMed Roundtable. Op. Cit.

377 F. Salamanca-Buentello, D. L. Persad, E. B. Court, D. K. Martin, A. S. Daar, y P. Singer: «Nanotechnology and the developing world». PLoS Med 2(5): e97, 2005. Cf. igualmente A. Mnyusiwalla, A. S. Daar y P. Singer: «"Mind the gap": science and ethics in nanotechnology». Nanotechnology 14 R9-R13, 2003.

378 La justificación ética de un acceso justo o equitativo no equivale a la defensa del igualitarismo a toda costa, pues puede argumentarse que por diversos motivos, algunas personas de hecho accedan a un mayor número de bienes o en mayor medida que el resto.

379 A. Grunwald: «Nanotechnology — A New Field of Ethical Inquiry?». Science and Engineering Ethics 11, 2005, pp. 187-201.

380 M. D. Mehta y G. Hunt: «What Makes Nanotechnologies Special?», en G. Hunt y D. Mehta (eds.): Nanotechnology: Risk, Ethics and Law. Londres: Earthscan, 2006, pp. 273-281.

381 Países como China o Brasil, que cuentan con programas nanotecnológicos relativamente potentes, lo hacen a costa de un gran esfuerzo nacional, no como un regalo de otros países más ricos (lo que no obsta para que haya relaciones de cooperación en ese campo, por ejemplo, entre Brasil y la Unión Europea). Cuestión aparte es si los ciudadanos pobres de esos países no tan desarrollados se beneficiarán a corto plazo de las inversiones realizadas en nanotecnología.

382 etc Group, Medical applications of Nano-scale technologies: «What Impact on Marginalized communities?», 2006, http://www.etcgroup.org/upload/publication/593/01/etc06nanotechrx.pdf.

383 Estamos hablando en términos generales pues obviamente siempre pueden existir excepciones.

384 M. Callon y V. Rabeharisoa: «The Growing Engagement of Emergent Concerned Groups in Political and Economic Life: Lessons from the French Association of Neuromuscular Disease Patients».

Science, Technology & Human Values, 33/2, 2008, pp. 230-261; N. Invernizzi, G. Foladori y D. Maclurcan: «Nanotechnology's Controversial Role for the South». Science, Technology & Society, vol. 13 n.º 1, 2008, pp. 123-148.

385 NanoMed Roundtable. Op. Cit.

386 NanoMed Roundtable. Op. Cit.

387 Se puede encontrar una rápida revisión de dicha polémica en J. M. de Cózar: «Sobre la mejora humana por medio de las tecnologías convergentes», en Mundo Nano, Revista interdisciplinaria en nanociencias y nanotecnología, julio-diciembre 2010.

388 Cf. J. Hughes: «TechnoProgressive Biopolitics and Human Enhancement», en J. Moreno y S. Berger (eds.): Progress in Bioethics. Cambridge, Mass.: mit Press, 2009, pp. 163-188.

389 Como ejemplo, recuérdese el agrio debate que enfrentó hace unos años a J. Habermas y P. Sloterdijk a propósito del uso de la ingeniería genética para la mejora del ser humano.

390 Véanse, entre otros, , J. S. Ach y B. Lüttenberg: Nanobiotechnology, nanomedicine, and human enhancement. Münster: lit Verlag, 2008; F. Allhoff, P. Lin, J. Moor y J. Weckert: «Ethics of Human Enhancement; 25 Questions and Answers». US National Science Foundation, 2009, http://www.humanenhance.com/; Ch. Coenen et al.: «Human Enhancement». Bruselas: stoa, European Parliament, 2009, http://www.europarl.europa.eu/stoa/publications/studies/default_en.htm.

391 A los problemas evidentes de sobrepoblación, habría que añadir otro más «filosófico» pero no menos grave: la alteración o pérdida el sentido de la vida, que está indisolublemente ligado (o eso al menos creemos) al envejecimiento y la muerte.

392 Los mejores candidatos serían aquellos que hubieran adaptado su cuerpo o sus capacidades mentales a los requerimientos del puesto de trabajo.

393 Personas con mejoras sensoriales (oído, vista...) podrían

acceder con mayor facilidad a informaciones relevantes.

394 Los sistemas de comunicación podrían estar incorporados, literalmente, en el individuo.

395 I. Mendiola (ed.): Rastros y rostros de la biopolítica. Barcelona: Anthropos, 2009, p. 9.

396 I. Stengers: Cosmopolitiques i. París: La Découverte, 1997. B. Latour: Politics of Nature: How to bring the Sciences into Democracy. Cambridge: Harvard University, 2004. Más recientemente, del mismo autor, cf. «Politics of nature: East and West perspectives», en Ethics & Global Politics, 4(1), 2011, pp. 71-80. Véase también D. Kera: «Biopolitics, microbiopolitics, neuropolitics, comsmopolitics and other posthumanist views of the global society». Masaryk University Journal of Law and Technology, 135, 2007. http://storage02.video.muni.cz/prf/mujlt/storage/1205245515_sb_s10-kera.pdf.

397 B. Latour: Op. Cit., p. 73.

398 B. Latour: Op. Cit., p. 77. J. William (1909): A Pluralistic Universe. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977.

399 J. Dewey: The Public and Its Problems, 1927. Reeditado en J. A. Boydston (ed.): The Later Works, 1925-1953, Vol. 2. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988.

400 Cf. D. Shenk: «Biocapitalism: What Price the Genetic Revolution?», ensayo en Harper's Magazine, diciembre, 1997. Disponible en http://www.technorealism.org/Biocapitalism.html.

401 Una primera versión, en italiano, de este trabajo, ha sido publicada en el número 1 (2012) de la revista Materiali Foucaultiani.

402 M. Foucault: Surveiller et punir. París: Gallimard, 1975. (Trad. esp.: Vigilar y castigar, de A. Garzón. Madrid: Siglo xxi, 1984, p. 201.)

403 Ibídem, pp. 201-2.

404 «... lo propio de las disciplinas es que intentan definir respecto de las multiplicidades una táctica de poder que responde a tres criterios: hacer el ejercicio del poder lo menos costoso posible (económicamente, por el escaso gasto que acarrea; políticamente por su discreción, su poca exteriorización, su relativa invisibilidad, la escasa resistencia que suscita), hacer que los efectos de este poder social alcancen su máximo de intensidad y se extiendan lo más lejos posible, sin fracaso ni laguna; ligar en fin este crecimiento económico del poder y el rendimiento de los aparatos en el interior de los cuales se ejerce (ya sean los aparatos pedagógicos, militares, industriales, médicos), en suma aumentar a la vez la docilidad y la utilidad de todos los elementos del sistema.» M. Foucault: Surveiller et punir. Ed. Cit., p. 221.

405 M. Foucault: Il faut défendre la societé. Cours au Collège de France (1975-6). París: Gallimard-Seuil, 1997, p. 26.

406 M. Foucault: Op. Cit., p. 27.

407 Ibídem, p. 33. Ver también, H. Dreyfus y P. Rabinow: M. Foucault, un parcours philosophique. París: Gallimard, 1984, pp. 185 y ss. Una perspectiva más próxima al enfoque de Derrida, salvando las enormes distancias entre las posiciones éticas y políticas de ambos, es la que abre Carl Schmitt, cuando sostiene que «soberano es quien decide sobre el estado de excepción». C. Schmitt: Teología política. Madrid: Trotta, 2009, p. 13. Observemos que, en tal caso, la suprema expresión del poder soberano se daría en el líder totalitario, que convierte la política en un estado de excepción permanente.

408 M. Foucault: Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-8). París: Gallimard-Seuil, 2004, p. 351.

409 J. Derrida: «Au-delà du príncipe du pouvoir». Transcripción de la conferencia impartida en la Universidad de Nueva York, en abril de 1986. imec-archives. drr 164. En La carte postale señala Derrida: J'ai toujours été enchanté par ce passage de Au-delà du principe de plaisir où, après tant de laborieuses hypothèses inutiles, Freud en vient a déclarer sur un ton apparentemment embarrassé mais dans

lequel j'ai toujours perçu quelque satisfaction maligne: le résultat auquel nous parvenons enfin, c'est qu'au lieu d'une inconnue, nous en avons maintenant deux. Comme s'il enregistrait alors un certain bénéfice. J. Derrida: La carte postale. París: Flammarion, 1980, p. 27.

410 Ibídem.

411 Ibídem, p. 301. Ver también, «Foucault-Derrida, el eco vivo de una vieja polémica», en D. Fernández Agis: M. Foucault, ética y política de la corporeidad. Santa Cruz de Tenerife: Editorial Idea, 2007, pp. 231 y ss.

412 De acuerdo con una interesante apreciación de Butler, «la responsabilidad se presenta como una exigencia planteada al perseguido, y su dilema central es si uno puede o no matar en respuesta a la persecución». J. Butler: Dar cuenta de sí mismo. Ed. Cit., p. 128.

413 J. Derrida: La carte postale. Ed. Cit., p. 19.

414 M. Foucault: Surveiller et punir. Ed. Cit., p. 203.

415 Ibídem, p. 204.

416 Ibídem, p. 206.

417 Ibídem, p. 208.

418 Ibídem, p. 209. Ver asimismo, M. Foucault: Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979). París: Gallimard-Seuil, 2004.

419 J. Derrida: Séminaire La bête et le souverain. Vol. i (2001-2002). París: Galilée, 2008, p. 66.

420 M. Foucault: Surveiller et punir. Ed. Cit., p. 211.

421 Ibídem, p. 217.

422 Ibídem, p. 220.

423 M. Foucault: Il faut défendre la societé. Cours au Collège de France (1975-1976). Ed. Cit., p. 23.

424 M. Foucault: Op. Cit., p. 24.

425 Ibídem, p. 26

426 M. Foucault: Histoire de la sexualité, vol. i, La volonté de savoir. París: Gallimard, 1976. (Trad. esp.: Historia de la sexualidad, vol. i, La voluntad de saber, de U. Guiñazú. Madrid: Siglo xxi, 1984, p. 163.)

427 C. Schmitt: Op. Cit., p. 18.

428 M. Foucault: Histoire de la sexualité, vol. i. Ed. Cit., pp. 163-4.

429 Ibídem, p. 164.

430 Ibídem, p. 165.

431 Ibídem, p. 166.

432 J. Derrida: Séminaire La bête et le souverain, vol. i (2001-2). Ed. Cit., p. 67. Tomas Hobbes insiste en un aspecto crucial: «... una ley fundamental es aquella en virtud de la cual los súbditos están obligados a mantener todo poder que le haya sido dado al soberano, ya sea este un monarca o una asamblea soberana, sin el cual el Estado no puede subsistir. Tal es el poder de hacer la guerra y la paz, el de judicatura, el de elección de oficiales y el de procurar todo lo que sea necesario para el bien público». T. Hobbes: Leviatán. Barcelona: Círculo de Lectores, 1995, p. 342. En este y otros pasajes, podemos encontrar elementos que avalan la tesis de Derrida sobre el origen de la biopolítica: esta es un aspecto consustancial a toda forma de poder político.

433 M. Foucault: Histoire de la sexualité, vol. i, La volonté de savoir. Edic. Cit., pp. 166-7.

434 M. Foucault: Surveiller et punir. Ed. Cit., p. 226.

435 M. Foucault: Il faut défendre la societé. Ed. Cit., pp. 21-2.

436 Ibídem, p. 22.

437 Ibídem.

438 M. Foucault: Histoire de la sexualité, vol. i, La volonté de savoir. Ed. Cit., p. 168.

439 Ibídem, p. 169.

440 Ibídem, p. 170.

441 Ibídem, p. 174.

442 Ibídem, p. 172.

443 Ibídem, p. 173.

444 J. Derrida: Séminaire La bête et le souverain, vol. i (2001-2002). Ed. Cit., p. 378.

445 Ibídem, p. 379.

446 Ibídem, pp. 430 y ss.

447 Ibídem, p. 438.

448 Por su parte, Zizek anota a este respecto que, «cuando, diferenciándose de Foucault, Agamben identifica el poder soberano con la biopolítica (en el generalizado estado de excepción de hoy, ambos coinciden), cierra así la posibilidad de emergencia de una subjetividad política. Sin embargo, la aparición de la subjetividad política tiene lugar en el contexto de un cierto límite de lo "inhumano", de modo que se podría seguir adhiriendo a la paradoja de la inhumanidad del ser humano privado de ciudadanía y postular al hombre puro "inhumano" como un exceso necesario de la humanidad sobre sí misma, su "indivisible resto", una especie de concepto límite kantiano de la noción fenoménica de humanidad. De modo que, exactamente de la misma manera que lo nouménico sublime en la filosofía de Kant, cuanto nos acercamos a él, el "hombre como tal" aparece como un puro horror, privado de toda cualificación fenoménica; aparece como un monstruo inhumano, algo semejante al Odradek de Kafka. El problema con el humanismo

de los derechos humanos es que oculta esta monstruosidad de lo "humano como tal", presentándolo como una sublime presencia humana». S. Zizek: La suspensión política de la ética. México: fce, 2005, pp. 188-9.

449 M. Foucault: Histoire de la sexualité, vol. I, La volonté de savoir. Ed. Cit., p. 176.

450 Ibídem, p. 179.

451 Ibídem, p. 182.

452 «El pacto fáustico cuya tentación inscribió en nosotros el dispositivo de sexualidad es, de ahora en adelante, este: intercambiar la vida toda entera contra el sexo mismo, contra la verdad y soberanía del sexo. El sexo bien vale la muerte. Es en este sentido, estrictamente histórico, como hoy el sexo está atravesado por el instinto de muerte. Cuando Occidente, hace ya mucho, descubrió el amor, le acordó suficiente precio como para tornar aceptable la muerte; hoy, el sexo pretende esa equivalencia, la más elevada de todas.» Ibídem, pp. 189-190.

453 Ibídem, p. 190.

454 Ibídem, p. 191. Ver también, R. Rochlitz: «Esthétique de l'existence», en vvaa: M. Foucault, philosophe. París: Des Travaux-Seuil, 1989, p. 296.

455 Ibídem, pp. 193-4. Ver también, V. Sorrentino: Il pensiero político di Foucault. Roma: Meltemi, 2008, pp. 181 y ss.

456 J. Derrida: La carte postale. Edic. Cit., p. 53.

457 Ibídem, p. 57.